

文化与 社会人类学 引论

〔美国〕罗伯特·F.墨菲 著

- 111249

C912.4

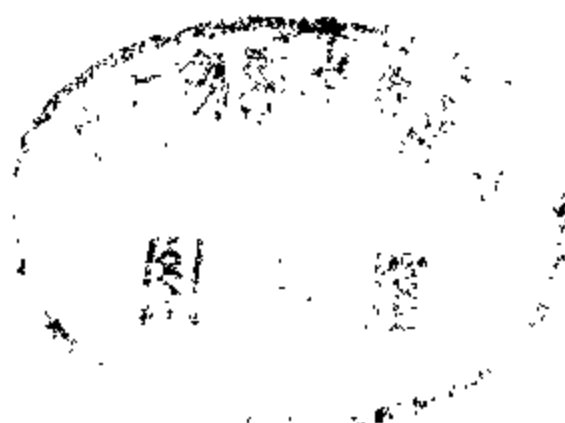
90-86

文化与社会人类学引论

〔美〕罗伯特·F·墨菲 著

王卓君 吕迺基 译

110249



S0117453

商 务 印 书 馆

1991年·北京

Robert F. Murphy
CULTURAL AND SOCIAL ANTHROPOLOGY

An overture

Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey

本书根据美国普伦蒂斯-霍尔有限公司1986年第二版译出

WÉNHUÀ Yǔ SHÈHUÌ RÉNLEIXUÉ YǐNLùn

文化与社会人类学引论

〔美〕罗伯特·F·墨菲 著

王卓君 吕迺基 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北三河艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-00892-1/B·122

1991年11月第1版

开本850×1168 1/32

1991年11月北京第1次印刷

字数239千

印数0—4 000册

印张10 1/8

定价:3.65元

译者前言

世界民族如林，社会风采纷呈。当欧美列强进入蓬勃发展的工业化时代时，边远的土著民族尚过着刀耕火种的生活。社会面貌的巨大差异究竟是什么原因造成的？这一问题自然要将研究者的注意力引向初民社会。十九世纪中叶起，随着对初民社会的风俗、社会结构、语言、宗教神话及人类体质等方面研究的深入，诞生了一门领域广泛的学科，这就是人类学。文化人类学是人类学的一个主要分支，它旨在描述社会文化的起源和发展，揭示文化的特征和类型，比较各种文化间的异同及其与社会的关系，分析文化的传播及相互渗透等。这种研究途径，无疑为深入解剖人类本身、向人类自我复归开拓了新的方向。

本世纪三十年代，文化人类学发生了一个重大转折。当时通过对文化特质及类型的研究，发现相同特征的文化会造就相同的人类本性，因为每个人都要经历社会化过程，即努力使自己符合社会的规范和秩序，也就是进入文化中，才能真正成为社会个体。于是，文化人类学的兴趣与社会学和心理学发生了某些重叠。英国人类学家拉德克利夫—布朗将社会学功能主义方法引入人类学，宣称建立了有别于文化人类学的社会人类学。〔应该指出，社会人类学这一名称最先是由弗雷泽爵士(Sir J·G·Frazer)于1908年提出来的。〕他认为前者致力于研究文化的发展，而后者主要研究社会结构。其实，从广泛的意义而言，文化与社会结构几乎难以区分，它们是同一现象的两种不同的概念。因此，当代的文化人类学家常常倾向于将两者综合起来研究。这就是本书作者撰写《文

化与社会人类学引论》的基本出发点。

本书作者罗伯特·F·墨菲是美国著名的人类学家、教育家，1924年3月3日生于纽约的罗卡威，1949年获哥伦比亚大学文学学士，1954年获该校人类学哲学博士。以后在加州大学柏克莱分校和哥伦比亚大学人类学系任教。1967年他任哥伦比亚大学人类学系教授，1969—1972年任该系系主任。加州大学柏克莱分校和哥伦比亚大学是美国人类学教育和研究的中心，它们良好的教育方法和严谨的学风培养了许多著名人类学家，墨菲即是其中之一。他曾多次赴土著民族居住区从事田野工作，特别是在巴西的蒙德鲁库人和撒哈拉的图阿列格人中进行了长期的实地研究，积累了丰富的资料，得到了许多亲身体验，从而撰写了不少论著，主要有下列数种：

- 《巴西中部的特鲁迈印第安人》（1956）
- 《蒙德鲁库宗教》（1958）
- 《猎头者的遗产》（1960）
- 《社会生活的辩证法》（1971）
- 《罗伯特·H·洛伊》（1972）
- 《林中女人》（1974，与妻子约兰达合著）
- 《社会人类学引论》（1979）

本书即是《社会人类学引论》的1986年修订版。在本书中，作者力图把社会互动和文化符号结合起来，对整个社会与文化人类学领域作出全面的论述，同时，广泛评述当代西方文化中的主要思潮、特别是结构主义、功能主义和精神分析理论对人类学的影响。作者凭借丰富的实际经验和娴熟的理论技巧，精炼而又严谨地论述了社会与文化人类学的基本内容，并对各种人类学理论和各种思想流派进行了中肯的评述。

作为一名人类学家，作者通过对初民社会的深入研究，与坦诚

朴实的初民交往，发现了许多现代资本主义社会已销声匿迹的人间真情，对此他常常发出忘情的赞叹，并对初民文化的日益衰亡表示惋惜。正是从切身体会出发，墨非对种族主义、殖民主义大加伐扌，并对现代资本主义社会的种种弊端加以谴责，表明了一名科学家尊重事实、尊重良心的客观立场。当然，由于墨非本人的理论态度，许多论述仍不免偏颇，相信读者可以鉴识。

人类学内容广博、知识丰富，上下古今、无所不包，涉及学科极多，横跨了许多自然科学和社会科学门类，因此翻译难度较大，虽然译者奋力逮求，但终因学识所限，不免有误，尚祈各界专家同仁大力指正。

下列三个概念的翻译有必要说明一下：

1. primitive 除了特定场合译成“原始的(人)”外，一般译成“初民”。两种译法均为人们所采用，但在本书中我们觉得还是译成“初民”较易处理译文。

2. group “群体”，本书中“群体”大可指一个社会、一个民族，小可指一个家庭的全体成员或几个人组成的人群。我们一般译成群体，偶尔在特定场合也译成“团体”。

3. descent 该词有两个译名，即“血统”和“继嗣”，前者着重指血缘和家系关系，后者说明继承和传嗣。为免繁复，我们统一译成“血统”，望读者留意。

本书由王卓君、吕迺基合译。吕迺基译第七、九、十章和结语，其余各章与附录由王卓君译。除了相互校订译稿外，又由王卓君统一了译稿。在译校过程中得到许多师长和同事的帮助，我们深表感谢。

王卓君

一九八八年三月于南京

目 录

第二版序.....	1
第一版序.....	2
第一章 导言	5
第二章 人类境况	22
本性与教养	23
文化	33
人类本性与社会化	43
心理人类学	48
第三章 文化与社会系统	51
系统与功能	52
地位与角色	58
性别角色	70
第四章 婚姻与家庭	78
乱伦禁忌	83
婚姻的形式	89
家庭	95
母核家庭	97
核心家庭与亲属关系	99
美国的家庭	102
第五章 亲属网络	111
美国的亲属	115
婚后居住	117
扩展的家庭	122

直系与世系.....	126
氏族.....	133
其它血统群.....	136
婚姻交换.....	138
亲属称谓.....	141
第六章 生态学与经济	148
文化生态学.....	150
经济类型.....	156
经济人类学.....	159
第七章 秩序与权威	175
威望与权力.....	176
社会控制.....	178
复杂社会.....	182
平等主义社会.....	186
等级社会.....	188
社会阶级.....	188
美国的阶级.....	191
种姓.....	196
领导.....	198
国家.....	201
第八章 宗教.....	205
泛灵论与精灵.....	207
泛生论与力量.....	209
神圣的与凡俗的.....	210
心理学理论.....	214
巫术.....	219
萨满教.....	222
仪式.....	227
振兴运动.....	235

宗教与社会变化.....	237
事后的思索.....	238
第九章 不断展现的世界.....	240
单线进化论.....	241
文化史.....	244
文化区.....	250
新进化论.....	253
文化潜移.....	256
人类学与现代生活.....	258
第十章 田野工作	264
田野工作的准备.....	265
开始田野工作.....	267
语言学习.....	271
参与性观察.....	273
采访.....	276
在复杂社会中的研究.....	277
解释.....	278
结语	282
词汇表	285
建议阅读文献.....	288
索引	293

第 二 版 序

《文化与社会人类学引论》是《社会人类学引论》的第二版。书名的更动反映了如下事实：本书除涉及社会互动(interaction)外，同样也涉及文化符号，并将两者作为人类行为不可分割的部分。第二版实际上评述了符号主义，书名作此更动就更为适宜了。

在第二版中读者会发现许多其它变化。本书在拓宽和阐明某些章节时颇工心计，其余部分也作了实质性补充。现在，本书开篇即详尽考察了人类在生物进化过程中的地位，随之在第二章中更加全面地探讨了所谓“种族智力”和先天本能行为的问题，此外还有论述心理人类学的新内容。

为了回答某些人类学教师的提议，并使本书更易为学生所用，我把每一章又分成几个部分。但是，还是尽可能注意保持第一版中孜孜以求的流畅和贯通。作为另一个研究上的帮助，我还添加了文中所用的人类学词汇表。这就减轻了本书堆砌定义的重负，并为学生提供了方便的索引。

本书新增了论述人种志田野工作(fieldwork)的章节。接近 vi 那些作为研究对象的人，与他们同食同住，分享他们的欢乐和忧愁的方法，正是人类学事业的关键，但令人惊诧的是，对之稍作详述的教科书寥若晨星。我自己田野工作的经历包括：在亚马逊流域中部的蒙德鲁库(Mundurucú)印第安人、撒哈拉沙漠南部的图阿列格(Tuareg)游牧民族、美国西部的肖肖尼(Shoshone)印第安人和班诺克(Bannock)印第安人、还有最近在纽约地区大都市的残疾人中的生活经历。凡作过此种研究的人皆为我师，新的章节必

须恰如其分地感谢他们的研究对人类学学科发展所起的关键作用。

最后，第二版再次得益于我的同事乔尔·沃尔曼 (Joel Wallman) 的人类学博识和敏锐的编辑眼光，对他及所有曾评述过本书的同仁，我深致谢忱！

第一版序

《社会人类学引论》是作为社会和文化人类学的一般性导论而写的。象大部分这类著作一样，它出自作者对类似著作所涉及的范围、强调重点和陈述模式的不满。这种导论性的教科书总是象人种志那样，堆砌一系列定义术语，所有虚揉矫饰的统一性都失落在狭窄的划分中，风格趋向说教，用过于简单化和谦卑屈就代替解释，记忆当作理解。这种著作只是在最小共同点的水准上寻求读者，在此过程中却失去了知识内容，我力图避免这些失误。

本书包含四年制大学通常一学期的文化与社会人类学课程的主要论题。人类学领域宽广辽阔、分支众多，但也有基本统一的方向和目标，我力求抓住它们并晓示读者。为此我设法避免易于误解的工整定义，以利于脱去专业术语的理论解释。这就允许每一章以至全书都围绕一系列关键性的、相互关联的论题展开，每一章都将主题综合起来而不是将其拆作支离破碎的部分。同样，各章也结合在一个旨在表明社会生活各个方面彼此联系的有机统一体中。

本书范围与标准教科书相吻合，但风格却迥然相异。我的意图是《社会人类学引论》适于作为社会与文化人类学中的导引性著作，但我亦希望有兴趣概观此领域的外行也觉得本书既有可读性又极富教益。为此目的，我竭力避免狭窄的地方观念，尽量使人类

学思想与西方文化中的某些主要知识潮流、特别是社会理论和精神分析理论相联系。我已舍弃了通向人类学的百科全书式的途径，以便集中注意它的主要方向和贡献。在保证篇幅不致臃肿的情况下，这就大大增强了全书的一体化。

人类学教师近年来热衷于各种不同的读物，而过去则是从大部头的教科书中引出全部论述，这种变化部分是由于较为便宜的平装书更易购得所致。本书精炼的篇幅使它可以与对文化作专题论述的补充文献、关于某些专题的论文集和短篇论著相互结合，构成本领域的统观和导引。辅之以讲座和课堂讨论，本书亦可作为完整的教程，这将如人类学本身一样引人入胜。

最后，我试图表述作为人类学经历标志的兴奋感和惊讶感。在特定的现世，人类学是探究人类状况和命运的最后通道之一，并且是提出“我们是什么”这个普遍问题的唯一学科。在研究足以使人手足无措、千变万化的人类表现时，人类学就会成为对我们自己的探询，我们步向遥远的世界之端而遇到的却是自己的内心存在。

致 谢

《社会人类学引论》是将近二十五年以来在加利福尼亚大学、伯克莱和哥伦比亚大学对大学生讲授导论性的人类学的产物。过去和现在的学生都能从中发现熟悉的篇章，并且也可看到他们自己的评述和观念都熔合在它的进展中。一本如此广泛的著作，是多重影响的结果，我的学生对本书的影响也是举足轻重的，对他们给予我教学上的贡献，我深表谢意。

多年来我汲取了许多人的思想和著作，追溯全部线索已不可能，只提某些名字而忘却另一些人亦属愚鲁万分。但是，我必须着重指出一位杰出师长的影响，他就是查理·瓦格莱（Charles Wa-

gley), 三十多年前他是我的第一位人类学导师, 从此他就成了我的良师益友。其他的学生和同事也对写成本书有直接贡献, 我以感激之情开列如下: 默顿·弗里德(Morton Fried)阅读了手稿并提出了许多宝贵建议, 不论本书有何成就, 他的功劳都不可低估。

viii 乔尔·沃尔曼对手稿所作的详细点评, 成为本书修订的基础, 我非常感谢他的专家级评价。出版者铭记于心的四位不具名的读者提出了富有价值的建设性批评, 我虽不知他们的身份, 但我高度赞赏他们的兴致和劳作。戴维·斯奈德(David Schneider)和布赖恩·伯克哈特(Brian Burkhalter)也阅读了手稿并给予鼓励和支持, 对此我表示感谢。弗吉尼亚·布朗(Virginia Brown)为出版准备了最后的手稿, 只有瑕疵是我自己所致。

本书和作者均需感谢哥伦比亚大学, 因为我得益于该校人类学系一大批出类拔萃的同仁们的激励, 哥伦比亚大学也允许我于1977年春天度休假年——本书大部分在此期间写就——并且赋予我思想自由的气氛和良好的赞助。

最后, 我的妻子约兰达(Yolanda), 一直是我的研究伙伴和合作者, 我的依靠和支持。她鼓励我撰写本书, 恰如她和我一道参加所有活动一样。我们的生活已完全水乳交融, 感谢她反显得多此一举, 她的恩惠是难以用言词述说的。

第一章 导言

大约五百万年前，在东非大草原已经初露出人类文化进化的晨曦，那儿曾是现在已经灭绝的灵长目动物南方古猿(*Australopithecus*)狩猎的场所。南方古猿是相当奇特的动物，它们的脑量并不大于黑猩猩，但却用后肢直立行走。大约在以后的三、四百万年里，南方古猿缓慢进化，逐渐发展成脑量相当大，但仍远较人脑为小的动物。它们总是以公猿、母猿及其子女组成的小型群体活动，猎取动物和采集植物类食品。它们缺乏更强有力的食肉动物的利爪锐牙和凶猛力量，但却以高超的智慧来弥补生理上的缺陷，极可能用尖利的石块、骨头和棍棒——这是世界上最早的武器——来帮助自己。它们虽然是类人猿，但却处在超越猿类的门槛上。我们这些人类的成员、地球的主人和空间的征服者，应当怀抱惊叹之情追溯这些原始动物，因为我们与其同祖。

人的显著特征是高度发达的智力，这一特质(trait)已导致我们给自己冠以人类(*Homo sapiens*)或“贤明的”、“有知识的”、“智慧的”等称号——这不太谦虚。我们的祖先于获得人类智力之前数百万年就已经发展到用双足行走，这是令二十余年前的科学界惊诧不已，回溯起来确是意义非凡的大事。直立姿势有利于头颅的扩展，因为这终于可使头颅与脊柱顶部平衡，以消除用强健的肌肉支持头部和很厚的脑壳固定肌肉的需求。同样重要的是，以后肢行走可使前肢和手用于其它目的。将食物从采集场所运到中心营地，也可将孩子从一个营地带到另一个营地。所有这些必然大增进我们南方古猿祖先们的交往。更有甚者，前肢和手可以把

食物送入口中，或用于多重目的，大概制造出了第一批木制、骨制和石制工具。

手的灵敏性的发展，必然确定无误地增进智力发达，如狩猎中依凭诱惑和狡计。较机敏的动物存活更久，而且将基因传给下一代的机会也更多，这就是众所周知的自然选择过程。毫无疑问我们是从南方古猿的一支——它们有许多种类——或是极象南方古猿的动物发展而来。同样，人类无疑最终来自更为简单的生命形式，进化是事实而不仅仅是理论。有许多涉及到特定过程和形式的理论，但没有一个克尽职守的科学家去探询生物进化的基本前提。人类当前的形态和智力是进化的产物，但应当牢记这种智力优势是我们远古祖先谦卑地寻觅食物行动的结果。

下一个人类进化的重大步骤大约发生于一百六十万年前，此时非洲的南方古猿消失，出现了直立人(*Homo erectus*)。直立人脑容量约为 900—1200 毫升，而南方古猿为 500—700 毫升，现代人则为 1300—1600 毫升。默默地表明这一飞跃的是，即使在直立人最早的成员中，使用和制作工具也大为发展，而南方古猿只有些极其粗陋的工具。从那个遥远的年代保存下来的人造工具和武器仅是些粗糙打磨的石斧，但很可能也有已腐烂的骨制和木制器具。不管怎样粗制滥造，这些工具终究是人类历史上最重要的发明，因为它们使我们的祖先通过人为地扩展身体来应付环境，恰如我们今天用计算机作为脑力的延伸一样。

关于直立人最引人注目的事实是，它们的遗迹在东半球到处可见：中国北方的北京人、德国的海德堡人(*Heidelberg man*)，³ 印尼的爪哇人(*Java man*) 和其它已确定为距今五十到一百万年间的化石发现。人类离开自己在非洲的温床分布到寒冷荒凉的各种气候中。到五十万年前或更早一些时，在亚洲和欧洲已经发明了可控制使用的火，用于煮食并为穴居人供热，这种祖先大概可

称为普罗米修斯人(Homo Prometheus)。直立人似乎更象是用皮制服装和营造掩蔽所来抵御更新世冰川时期的寒冷。人类已经与动物界相分离，不再无可奈何地仅靠缓慢变动的身体进化来适应环境，而是发明工具和创造思想用以对付环境；今天我们对待环境，是通过改变环境以适应自己的需要，尽管这常常会招致灾难。

人类进化的下一个阶段始于十五万年前尼安德特人(the Neandertals)代替直立人的时期。流行舆论常用尼安德特人作为粗野和无知的代名词(如“他有尼安德特人的智力”)，实际上他们的脑容量与我们的不相上下，无疑也有了语言。大多数人类学家将他们划到人类这种随后统治地球的唯一物种的早期种类中。从此人类把握自然的进程已不再涉及完全发达的大脑〔的进化〕，而变成了文化进化的问题，文化是每个社会都具备的知识、技术和社会习俗(practice)的宝库，并且珍为自身独具一格的标志。当早期人类群落分布到东半球的各处——四万年前到了美洲——，力图驯养动物，培植野生食用植物时，他们就与自己从前的伙伴和邻居彻底分离，改变自己的生活方式以适应新的周围环境。这并没有经历数百万年生物进化的漫长过程，而是通过学会对付一切，并将此传给后人的更为迅速的过程。

生物进化已使地球上只居住着一种人类，正因为如此，世界人口的遗传基因过去是、现在也是大致相同的。然而，从干燥的沙漠到湿润的森林、从酷热的热带地区到寒冷的北极冻土带，使人类聚居于每一个环境区域的无休止的迁徙，已迫使这些远徙的人群，若要在新居中安身立命，就必须改变自己工作和相互交往的习惯方式。从这些再度调整中产生了作为人类标志的千差万别的风俗(custom)。这种价值、道德、信念和习俗等等的万花筒——所有这些通过社会化使年轻人熟知并承袭下来——就是人类学家磨坊中

的谷物。在这种广泛的差异中寻求秩序和解释恰是文化人类学的任务。

⁴ 人类的历史就是控制周围环境、使自己成为自然界的主人而不是奴隶的历史。这可以发生在我们自己工业文明的广大范围内,也会出现在初民(primitive)或史前人类的简单技术中。当今社会对环境的胜利已是如此充分,以致于现在我们威胁要毁灭环境。巨大的筑路机械在亚马逊丛林中撕开了一条道路;一根管道横贯北极圈和阿拉斯加的山岳;从地下贮藏的有机物或原子裂变中获取能源。但是,海洋中的鱼正被捕掠殆尽,我们呼吸的空气也成为机动车和工厂的废气排放场所,我们确知不久的将来石油将全部用光。那些坚持我们有足够石油的人常说它一直可以用到下个世纪,似乎这就永无竭时了。未来的一百年内现在活着的人都会死去,但在整个人类已延续百万年的生命历程中,一百年不过是弹指一挥间。

我们的文明最好不过地证明了人类征服自然界的胜利,虽然这确实招来自自然界对我们后人的报复。最好记住现代技术革命前不久才发生。假定把人类的黎明定为一百多万年之前,那么出现于一万五千年之前的农业,仅仅影响了人类历史的1.5%,亦即,过去时期中的98.5%人类的经济倚赖于狩猎、捕鱼和采集野生植物之上!同样,从发明蒸汽机开始的工业化时代仅是人类历史的0.2%,既然对地球的践踏绝大部分就发生在这个时期,显而易见,我们人类很快将达到可能停止生存的极点。

技术进步和随之而来的人口增长和愈益增强的社会复杂性,曾有过不寻常的发展历程。最早文明的摇篮在亚洲和非洲,但工业化产生于欧洲,十九世纪扩展到北美,并在现代漫及全球。直到前不久,世界的许多地方还未为机器时代触及或毫无所动。仅在一个多世纪前,印第安苏人(Sioux)在小比格霍恩河(Little Big

Horn)¹ 击败了第七骑兵团(Seventh Cavalry)。这个胜利并不能阻挡欧洲异族侵入他们的领地。自此入侵之后，美洲印第安人的生活受到严重的骚扰，而整个十九世纪上半叶美国西部的大部分地区都是由自主的印第安人部落居住的。欧洲人侵入非洲南撒哈拉地区也是近来之事。贩奴者的掠夺已波及遥远的内陆，但白人却很少离开海岸深入内陆一步。直到 1795—1797 年芒戈·帕克(Mungo Park)的探险，我们才首次知道尼日尔河的流向。同样，亚马逊热带雨林的广袤地区一直到本世纪都未标入图中并加以开发，有一些印第安人的群体(groups)仍然机敏地避免与白人接触，故对他们我们一直不得其详。太平洋的大部分地区在十九世纪后半叶沦为殖民地，但到本世纪五十年代，澳大利亚巡逻队仍不时遇到未接触过的巴布亚—新几内亚人。

在这些地区所发现的人，与欧洲探险家、商人、传教士和官员这些企图打扰和改变他们生活的人大相迥异。新发现的社会比欧洲社会远为简单。除极少量外，大多数都缺乏任何系统的书面记载，他们的历史、宗教、法律和知识全凭口头传说留存下来。他们中大多数已有了农业，但一般极不发达，用棍棒或锄而不是用动物拉的犁来耕掘土地。生产一般仅为维持生计，尽管有些地方剩余产品亦在当地市场上交换。这些新发现地区的另一些群体，依靠放牧牲畜，有时还有些补充性的农业为生，有时则艰难地与农业村社共生。最后，有些群体，特别是半干旱地区或北极圈的群体，完全靠搜寻野生动植物生活，这里面包括捕鱼打猎的爱斯基摩人、加利福尼亚的种子采集者、澳大利亚的土著和美国密西西比河西部大平原(the Great Plain)上捕猎麋犏(bison)的印第安人、南美洲南部捕猎三趾驼鸟(zhea)和美洲驼(guanaco)的猎人和散布于

¹ 小比格霍恩河是美国蒙大拿州莫比奇郡恩甘那河的一条河流。——译注

非洲、马来群岛和印度南部的狩猎民族。

在无论多么可怕的各种环境下，人类尽力谋求生存的大量精巧方式，正是他们通过习得性行为去适应严酷环境这种能力最具说服力的明证。即使只有最简陋的技术，爱斯基摩人凭着精心制作的服装、称得上建筑学杰作的圆顶茅屋，还有一系列既可有效地用于海洋捕鲸、又可用于陆地猎熊的武器，他们在北极也生存下来了。

生存的第一要求是食需果腹，但仅此远为不够。如果我们想使自己获得永恒、并且与他人交往，还需满足大量的社会和心理需求。人类掌握社会环境的方式——这是本书的中心议题——远较他们的经济适应性更为复杂多变。对西方研究者而言，这些方式似乎更是稀奇古怪、异乎寻常。有些民族把死人的尸骨磨碎调成稀糊喝下。有一个新几内亚部落年轻人对自己的叔父施行口淫(fellatio)作为入会仪式(initiative ceremony)的一部分，因为他们坚信肌肉的力量是通过精液传递的。世界各地都有一些群体对年轻人实行生殖器切割，包括包皮环切(circumcision)、割阴(subincision, 切开阴茎下部直到尿道)和割阴(clitoridectomy 切除阴蒂)。某些社会一个妇女同时可有几个丈夫，恰如另一些社会一个男人亦可有多个妻子一样。社会不断发展，展现在我们面前的社会景象是行为模式杂乱的混合体，恰如五彩缤纷的服饰、又如珍奇奇食的盛宴。应当牢记，我们深感诧异的事对那些遵奉此习俗的人们来说只不过是日常的普通感觉和合理行为。而且，他们也把我们的行为看成是怪诞的、有时甚至是非人道的、粗野的、经常是幼稚的。

文化或社会人类学^①的目的正是通过研究人类境况的各种表

^① 我把“社会人类学”这一术语与“文化人类学”相互通用，虽然许多人类学家在方法论立场上将两者作了区分。我也把“人种学”(ethnology)作为同义词，它指的是研究风俗的学科，这与“人种志”(ethnography)有所不同，人种志是对风俗进行描述和编目的学科。——原注

现及其变化来理解这种境况。理想地说，人类学教给我们如何理解异族文化和不同社会的内在逻辑。如果真能将此学会，那么，其他群体中看上去不合理的、狂热幻想的、不道德的或恰是愚蠢透顶的行为，都可看作是合逻辑的甚至是有用的。至少，我们学会了不在先入之见——人类学家把这种错误叫做“种族中心论”——的基础上去判断奇异的风俗。

逐渐了解其他社会内部运行机制的同样过程反会使我们对自己的社会感到陌生，这虽然可能不太严重，但已足以使我们审视自己特定的现世生活，不由得叹道：“多么奇妙啊！”通过研究异于我们的生活方式，我们开始懂得只有依据整个文化背景而不是某种抽象的绝对标准，方可理解行为和信仰的习惯方式。不管我们个人怎样看待把人头作为战利品这种习俗，要洞悉此种风俗就必须探究它与人们的宗教和家庭生活、与他们的政治秩序和特殊的环境相联系的方式。我们的社会仅是过去、现在千百个社会形态之一，每一种风俗只有在特定社会的内在逻辑中才有意义，这一认识必不可免地导致下列结论：行为和表现的标准是相对的、任意的。它们既不根源于上帝，也不根源于自然，象所有其它人类事物一样短暂易逝。我们似乎觉得自己是生活在一个有秩序的、确然的世界中，生活在建立于最终真理之上的合理性之中，因为它允许我们自信地在稳定的参照系内活动。但这并非是世界真实的方式，世界是可变的、经常更替的、由空洞的意义组成，西方世界已将此作为真理逐渐接受，同时，它也是我们这个时代信心失落的征兆和源泉。

人类学是对人类状况的一种看法、是对我们自己的生活进行展望并获得变易的方法。既然如此，它就是一门人文学科，但它也是一门社会科学，因为它力图解释不同社会组织的方式并分析社会的制度(institutions)。人类学并非是一门较为精密的科学，因

为它的研究对象是能思维会感知的存在物——人类的行为是外部决定的,但在某种程度上也是自我决定的。述而言之,即使是最简单的社会也异常复杂、事实上对之无法进行实验,所以,对社会进行科学研究路途维艰。

科学实验设置一种人为条件,亦即它将要研究的对象或问题从自然领域中抽取出来,置于实验室人为封闭和限定的环境中进行研究。在实验情形下,变量数目锐减,改变并控制这些为数不多的变量,以确定它们对其余变量的影响。伦理准则和权宜之计(expediency)都不允许社会科学家这样做。仅在某些社会情形下方可进行实验,而且经常是些小问题,如决策时的设计问题。即使在这些少量例子中,也很难将实验结果外推到真实的社会生活中。例如,仅根据科学的目的,便想把人们置于新的不同的家庭形式和婚姻类型中,显而易见这是不可能的或毫无指望的。我们的探索还有内在的局限,因为人类学家几乎都不愿去扰乱他人的生活安排。

既然缺乏进行实验——它是检验假设最常用的手段——的手段或希望,人类学转而对数百个社会的材料进行大规模的清理。我们所获的信息在两个方面令人震惊不已:首先,社会领域内接受与准允的行为和信念千差万别足堪称奇;其次,从所有这些大量的殊异中,可以发现同样的风俗习惯发生在不同社会中的明显倾向。有时这是地理上毗连的结果,因为这可使一个群体向另一个群体学习,如犹太人和穆斯林都有男性行割礼的习俗。然而,在许多情形下,难以确定此种联系,如新几内亚土著人的割礼就是完全独立地出现的,这使我们得出这样的结论:独立出现于各地的习俗都是由于相似的制约条件。如果我们能用事实说明之,那么就作出了一个科学上可证实的陈述。通过揭示两个变量间必然的联系,我们可以有效地对一部分社会秩序作出解释。我们不可能研究试管中

的变量X、Y和Z之间的相互关系，但我们可以考察所有具有X、Y、Z特征的社会，找出它们的共性。然后我们对有X、Y而无Z的群体进行考察，弄清差别在何处。这样，我们可以对假定施加科学的控制——即一种思想律令。这一称做比较方法的程序，是人类学的⁸关键，并且是解释人类学家热切地搜集尽可能多的社会形态的资料的根据。

第一个系统阐述比较方法的人是十九世纪英国人类学家爱德华·泰勒爵士(Sir Edward Tylor)。泰勒注意到发生于不同社会中的某些风俗与其他习俗相关，两个或两个以上的特质如此紧密相连的现象被泰勒命名为“粘连”(adhesion)。泰勒以一个男子有意避开自己岳母的习俗为例，观察到各个社会均有此习俗，且这种人的百分比远远高于要求夫妻婚后居住在新娘家的随机偶然联系的水平。泰勒推想与岳父母居住在一起的固有问题可以通过最大限度地减少彼此间的相互作用而得以消除。同时，他给我们揭示了姻亲关系普遍都很微妙，绝非仅是美国幽默家的专有题材。

泰勒的方法为一批二十世纪初的英国社会学家所袭用，但同时期的英国人类学家却未循此道。另外，文化的统计学比较方法为耶鲁大学的社会学家和人类学家采纳并加以完善，他们发展了一种文化编纂系统，可将任何文化内容归类纳入编码的特质表中。这样，如果一名学生想要调查从妻居(matrilocality)以此来称谓我们上面已提及的与新娘家住在一起的习俗)演变的条件，他或她就会在文化索引中找到全部从妻居内容并仔细加以审视，以决定它们是否由某种经济或某些再生性社会特征所刻划。今天，仔细审视已由计算机来完成，它可以找出从妻居和其它任何文化特质间的统计相关性，因为这里面存在某种编码(code)。大多数人类学家对这种统计调查持保留态度，尽管他们仍在较为有限地运用比较方法。

已故的美国人类学家朱利安·斯图尔德(Julian Steward)曾用比较方法来揭示社会系统和生态环境间存在的深层关系。他指出,那些以捕猎单个非迁徙性动物——如鹿——维持生计的社会,总是倾向于强调男人们组成的亲属纽带,他们的领土所有群(territory-owning bands)通常由相互联系的男人如父亲、儿子、兄弟——各自带着来自外群的妻子——组成。另一方面,猎捕大群迁徙动物如鬣犴的猎手们,通常要归入所谓的“混合群”,或者是以父系、或者是以母系相关联的较大人群集团中。可以推测,第一种组织⁹允许一群合作和关联的男人继续在他们熟悉并能产生相当可靠的生存必需品的有限区域内捕猎;第二种,或混合群,将人们从广大的地域一起引入长途跋涉追捕动物群的单一群体中。斯图尔德也指出干旱地区早期文明的兴起和农业灌溉实践之间有着深刻的联系。按照由历史学家卡尔·威特福格(Karl Wittfogel)首先提出的这种论证,组织大型供水系统的劳动然后配给水所需的控制,不可避免地导致阶级的分化和集权化组织。而且,这种农业形式的高产将是供养专门的统治阶级和工艺阶级的依凭。我们将在第6章对此再作详论。

当然,比较方法也有隐患之处,一位人类学家能够确信,如果发现两种制度间100%的对应,两者形影不离,则事实上它们均为较大范围单一现象的一部分。在推测因果关系时当然要小心谨慎。室内铅锤测量与原子能之间兴许会找到某种联系,尽管两者纯属风马牛。人们可能会陷入实验者早就说明的经典谬误中:实验者喝了苏格兰威士忌加苏打、布奔威士忌加苏打和白兰地加苏打,这三样饮料均使他酩酊大醉,于是他得出结论:苏打这一共有的变量是沉醉的原因。毕竟,比较方法的使用者难以指望社会制度间存在着一个纯粹和不变的一致性。社会生活复杂多样、变化万千,我们只能满足于趋向一致的张力(strain)。归根结底一句

话,我们是在谈论用优雅统计术语表述的或然性和赌徒的运气。

我们论及初民(primitive)社会,或简单的未开化的社会的文献,是比较方法的素材,因为我们有数百个这种群体的丰富资料。对人类学家似乎心驰神往的“初民”一词理当述说一二。首先应明白人类学家使用“初民”一词决不隐含贬损之意。它仅指社会而非指人,仅意味着社会尚未开化,还未因阶级、种族、职业的分化而相对分离,仍处在通常是由简单技术导致的社会组织的简朴性中。然而,初民的语言或智力不见得低下落后。

原始初民为社会的比较研究提供了多样的再生的社会制度和社会习俗。再者,他们通常处于相当简单的社会组织中、人口极少,因而易于从整体上去研究他们,这是人类学方法的另一个标志。这种方法试图从整体上了解社会,分析和描述社会各个部分,理解各个部分间、部分与整个社会组织间的关系。工业社会的研究者,如果他或她承担起研究一个工厂、一个城市街区或一所教堂¹⁰的任务,那就值得夸耀了,但初民社会的研究者可以洞悉和把握全部的生活方式。

人类学几乎是偶然进入研究初民社会的丰富遗产中的。或者说这样说更确切:人类学是围绕若研究初民成长起来的,而其它学科则忽略了初民。十九世纪下半叶,当现代学术领域在英国和欧洲的大学中出现时,新兴的社会科学将注意力集中在欧美社会的研究上。经济学家全神贯注于市场结构中的价格动向,历史学家大多在研究美国和欧洲,社会学家开始探索工业社会和城市,惟有人类学——曾经是文物工作者、研究美国印第安人的学者、人工制品搜寻者诸如此类人的杂居处——成为其它学科拒之门外的所有剩余物的遗产继承人。

人类学继承下来的远非只是对初民风俗的兴趣。早期人类学家及其先驱者遇到了不能书写也听不懂的语言,对此他们加以编

目和分析。由于他们的艰辛努力，产生了词典和语法——现代人类学语言学。被研究的土著人通常在外貌上有别于欧洲人，研究者开始辛勤地描述他们的解剖学特征，量度脑部形状，观察牙齿，如此等等。从这种努力结果和对人类起源的兴趣中，产生了体质人类学研究，即人类变易与进化的科学。最后，因缺乏书面记载，原始民族的历史可以通过发掘分析其物质遗迹重现庐山真面目。陶器碎片、箭头、房屋遗址、古老的营火地点和所有古人遗弃之物都从地下发掘出来了。从这些材料中，失却的生活方式的记录重新展露。今天，史前考古学是一门正在蓬勃展开的分支学科，其规模仅次于文化人类学。

面对原始初民，人类学家变成社会学家、语言学家、解剖学家和历史学家的情景部分属于偶然，但这种结合的结果却产生了一门涉及人类生活各方面的基础广泛的科学。人类学的四个主要领域——社会或文化人类学、人类学语言学、体质人类学和考古学——对人类境况、特别是对直接相关于社会生活的人类状况这方面作出了相当广泛的论述。人类学几乎不是对人类进行完全的、包罗万象的研究，但它的目标和范围是如此广博以至于只有文艺复兴时代的人物才堪当此任。在这门学科的早期——从十九世纪末到二十世纪初——确实有过如此博学的通才，然而，当这门学科逐渐成长时，它却变得愈益分化和专门化。尽管有此分野，人类学的前景仍然是广阔的。我们研究古代遗迹以便获知过去社会系统的信息，探索传统、语言和思想彼此相关的方式，思考人体解剖和生理学与某种社会制度间的关系。个别的人类学家可能会囿于狭窄的专业兴趣之中，但这门学科整体上已大大拓宽。

当其它社会科学只将探索限于西方文明之时，它们给人类学留下了远远超出原始初民的广阔的研究领域，因为它们把世界大部分其它高级文明拒之门外。到本世纪三十年代，人类学家已在

研究印度、中国、南美和中美洲、非洲甚至欧洲的农业人口了。他们首先注意小型的土地村社，因为人类学家宁愿研究小而全的整体而不是大而散的部分。带着整体——在此情形下就是一种文明的整体——大于它各个部分之和的认识，人类学家随之把探索目光转向西方世界以外的城市、转向整个地区和整个民族。合乎逻辑的下一步就是人类学自身返回家园，即研究现代欧美社会。人类学研究范围的扩展已使之与其它社会科学紧密结盟，恰在此刻，其它社会也拓展研究领域，将非工业化世界包罗于其中。

今天，绝大多数人类学家不会在初民社会中开展研究，但本门学科正是于此诞生的，而且此处仍然极富魅力。人类学把浪漫主义和启蒙精神紧紧结合起来，它从浪漫主义导出历史性和伴随着稀奇古怪各各相异的可取之处，而启蒙精神致力于在丰富多彩的人类表现中寻找秩序和内在合理性。我们学着从对我们显然是怪诞的东西寻找有意义的有用的东西，学着以我们的初民朋友在我们心中激起的同样的惊异和发现感来对待我们自己的尘世俗行。

除了科学的使命外，关于初民社会的知识是一种美学体验。我们面对各种不同风格的表现和叙述，每一种均有独一无二的结构，恰如一件艺术作品一样。小型社会包裹起来的经验的织锦缎，在天高地远、人迹罕至之处与世无涉、默默逝去，却总是使人萦绕于怀，唤起我们对久已失落不再重现的过去之物的思古幽情。没有任何社会万世不易，这对简单社会和我们自己复杂社会的机体同属当然之理。然而，初民社会比我们社会变更的步子要缓慢得多，它现有的经济早已为文明社会所超越。如果我们把自己的源头追溯到伟大的地中海和近东文明——公认这是文化而不是遗传学上的祖先——我们几乎已在一万五千年之前丢弃了打猎和采集¹²，在过去的六千年里，我们从锄头前进到犁耕农业。现代初民并不是一成不变地重复古代漫长岁月中的生活，但他们给我们提供

了几乎与古代社会活脱活象的写照。我们不可能在关于现代初民的知识基础上重新推出过去，但我们于此确实能发现由于粗陋技术而给他们过去的社会带来制约的地方。

恰因如此，在初民中逗留将似大步退回人类过去的状况中一样。时至今日，我与我妻子第一次进入紧挨巴西地理中心、亚马逊河南部支流上游的蒙德鲁库印第安人村落的情景仍历历在目。这个村庄座落在青草茵茵的山岗上，居高临下俯瞰朝东南方向延伸的森林和草原。朝那个方向大约七百英里就是巴西的边境集镇，但这两地之间或聚居着印第安人部落、或杳无人烟。这个村庄由五座树皮墙、茅草顶的房子分布成圆形，围着一个中心场地而构成。第六座建筑物是一所四十英尺长、后面敞开的披屋、这就是男子居所(the men's house)，所有过了青春期的男子全睡这儿。除了在某些书籍中见过外，这里不象我们从前见过的任何村落，但书本所言在未亲眼证实之前总有某种虚幻不实之感。

在我关于该村的记忆中，似乎仍能嗅到从住处的炉火中冒出的木柴烟味，这种烟味不久即弥漫并消散在晴朗而毫无污染的万里云空中。在月光皎洁的晚上，薄雾婆娑、房屋和树木的轮廓变得模糊不清，织成了蒙德鲁库男人在妇女视线之外用乐器——他们深信乐器中居住着祖先的精灵——奏出深远悠扬曲调的帷幕。生活的步调缓慢而缄默，除了人们轻柔的话语外，唯一的声响就是飞过的鸚鵡和附近森林中猴群发出的响动了。在村中数月，我们听到的唯一一次马达声是一架飞机象小黑点一样出现在远方的天空中，不久即无影无踪。

在此期间，我们生活在无货币、无信用卡、无支票本或身份证的情形下，这在我们有缺陷的文明社会中是绝对不可能的。我们也生活在没有警察或其它任何外部统治的标记的情形下，维持公共秩序的问题极为罕见，且由人们按传统方式处理。他们完全靠

园圃出产、河中之鱼和森林中的猎物维持生计，他们慷慨大度地让我们共享一切。

这个村庄不足百人，我们不久即开始熟识每一个人。应当记住在这种范围的群体中，每个人都是有名人物。这里的人不尚独处隅居，因而也就不让我们清静。这对个人而言可能是令人厌烦¹³的，有时兴许很为难，但这也可以使我们几乎知晓发生的每一件事，并且与他们一样互相随便串门。这种小型规模也使我们得以描绘蒙德鲁库人社会生活的概貌，这个工作更由下列事实推进了一步：他们并没有因财产、信仰和种族的差异及其它现代社会的分裂因素而瓦解。我们学得了许多东西，但除了进行研究外，我们几乎遗忘了自己所属世界的实在性，且对此日感陌生，都快步入另一世界中去了。这是一个意义完全不同的新世界，它首先使我们困惑，我们的研究尺度是那些怪异的意义变成日常共同意义的程度。我们已经穿越了一面镜子。

西方社会对地球上每个种族的渗透已注定了初民文化的命运。从殖民地探险时代起，欧洲人就捕捉和杀戮初民，或者初民成为新传入的疾病如天花、肺结核、麻疹和百日咳的牺牲品。那些侥幸生存下来的人也已逐渐为欧美社会同化。北美印第安人仍然存在，但他们不再是“初民”。他们驾驶汽车、参加选举、上学、进超级市场购货，做许多美国白人同样做的事。他们确实有别于美国白人，正如他们确实也有别于自己的祖辈一样。在已经独立的巴布亚—新几内亚也发生了类似的事，二十五年前的食人生番群体现在已经形成咖啡生产合作社，或派他们最显赫的年轻男子去立法机关。在南美，延伸进亚马逊流域的新公路上汇集了大批无土地者和农场工人，他们正威胁着要将印第安人从仍属于自己的土地上赶走，并且即使不在肉体上也要在文化上消灭印第安人。

无疑到 2000 年将不复再有初民社会。随着贸易的扩大和技

术渗透到地球上任何僻远之地，工具、知识和工业世界的方式的不断扩展，终将使人们之间很少差别、愈益相近。人类的全部活动景观会变得枯燥无味、单调沉闷。大概人类学最重要的成就就是在这种壮观景象永远消失之前所作的记载了。亚历山大·波普（Alexander Pope）说过：对人类的正常研究正是研究人，我们已经这样做了。但人类学家克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）曾告知我们：我们也已做了其它事——我们亲眼目睹了这些民族和他们垂死的文化。

对于初民社会我们主要致力于理解人类境况。而且，我们将涉及西方以外的农业社会和当代美国，因为对我们来说这也是至关重要的人类学课题。这将对人类“文化”或“传统”、“生活方式”、“风俗”和“社会习俗”——这些同义词我已用于前面的章节中——的一次探索。我们也将对文化这一社会科学中最为重要的统一观念进行详尽论述。我只希望能将文化定义用作以后论述的基础。文化意指由社会产生并世代相传的传统的全体，亦即指规范、价值及人类行为的准则，它包括每个社会排定世界秩序并使之可理解的独特方式。正如所言，文化是一套生存机制，但文化也给我们提供实在的定义。文化是我们产生的母腹，是我们每个人及其命运经受锻打的铁砧。对人类文化及其运行的研究同时也就是勇敢地进入社会领域、探索我们自己。

卡尔·马克思曾经写道：假如每件事都与表面上完全相符，那就用不着任何科学了。这个论断对自然科学很合适，但对人类的研究更贴切。学科论题的复杂性和个别的主体——他们似乎从不¹⁴做应做之事——的矛盾性使研究极其麻烦。由于人类学家和他们的研究对象都会从自身文化给出的思想结构来定义“真实世界”，因而双方都会产生虚假的知觉，于是就造成了双重困难。甚至当我们努力冲破相互误解的藩篱时，也会发现在每一自觉的动机背

后还有潜在的事项 (agenda),每一种社会习俗或社会制度背后都有一种隐藏的难以觉察的作用,紧随着每一个伟大计划的是一系列完全出乎意料、难以预见的结果。故我们必须审视表面外观和常识经验的实在背后,以便达到蛰伏于表现之下的社会组织和社会生活之流。我们的任务是描述和分析他种体验模式,但更为重要的是注视熟知的对象,从中发现全新之物。

第二章 人类境况

15 人类究属何物?意见纷纭、莫衷一是,但归结起来主要有两种观点:一种认为人类是教养的产儿,而另一种认为人类是生物遗传的既定结果。作家萨穆尔·贝克特(Samuel Beckett)的小说《墨菲》即生动地描述了这种二分法。我们可以想起,书中的男主人公把时间都泡在全属故意的懒散之中,希望以此延年益寿。他的女友建议他最好外出工作,以便将她从妓女的职业中搭救出来,不管多么寒酸也可进入体面社会。一天,当墨菲光身静坐于椅子上时,他的女友竭力主张人们应奋起而有所作为。她声称:“我为故我在!”“不!”墨菲回答道:“你在故你为,你之所为只是你存在的一小块,你的存在在作为中消沉地耗去。”

关于我们人类的一种看法是:人类的人格和心灵柔韧可塑,几乎完全是由个人的生活经历所铸成。既然这种经历发生在某种文化背景中,那么作为结果的人格大多可从社会因素得到解释。人类是一块白板,社会环境在这上面打下了不可磨灭的印痕。该种理论同意存在着某些内在的驱动力,如性和饥饿,但将这些当作形
16 式上散漫、数量上很少的因素。即使某些人类制度服务于这些生物性需求,再也没有其它心理癖好会严重地影响文化。决定论毋宁另辟蹊径,文化并非精神的一种表现,精神反倒是文化和社会行为的产物。你为故你在。

墨菲的女友所坚持的立场是人类家中的多数派意见。而且,这也是对人类究属何物相当一贯的解释,因为它几乎不将任何固有的特质归于人本身,强调面对文化时人的消极被动方面。另

一方面，墨菲——贝克特的墨菲而不是本书作者——的解释则是关于人类本性的观点潘朵拉盒子式的大杂烩，从将大部分行为归结为本能和种族的粗疏概念，一直到关于语言结构的精致理论，内容应有尽有，五花八门。然而，他们全都发展了如下命题：人类并非是团粘土，按文化指定的任何方式搓捏成型。相反，人类是被构成的，具有某些不可分割的不变的品格，自身存在一种天性和完整性。文化可能会改铸这些特质，但决不会全部驱除之。文化应当考虑这些人类构架，并在自己的作用过程中容纳它们。按此看法，文化确实可能嵌于个人之内，但同时人们根深蒂固的需求和意向也埋置于文化之中。

本性与教养

墨菲和他的女友代表了所谓“本性对教养”、或“遗传对环境”的争论，我并不想让读者卷入这个问题中，因为就现有知识而论，它还难以解决。首先，既然所有人在母腹中就开始受到环境的影响，那就无法将遗传因子单独分解出来，其次，有关人类遗传的知识，特别是有关行为特征遗传的知识，我们知之甚为肤浅且众说不一。对于生物学决定论者雄心勃勃的断言，缺乏可靠的遗传学证据来支持他们的立场。

然而，我们的探讨并不囿于本性—教养的争执，在遗传学出现之前很久，人们就大大发展了对人之本性的观点。亚里士多德相信，就人们之间明白无误、错综复杂的相互关系而言，人是社会的和政治的动物，对此刻划几乎无人持有异议。启蒙时代的社会契约论哲学家，将自己的社会理论立足于人类本性本质上不可通约的解释之上。他们坚信，可以通过观察人类摆脱有组织的文明社会的影响，亦即独处——所谓的自然状态——时的情形，来触及人

47 性的坚硬内核。十七世纪的哲学家托马斯·霍布士，描画了那个时代人类的原始状况，并推知彼时的生活无比荒蛮，社会处在每一个人都反对一切人的无政府状态之中。这种状态再加上维持社会秩序的设施发展成为人们之间的一种契约，根据契约，大家放弃原有的自由以获得保护。这种理论同时也就是霍布士赋予国家合法性、并且为国家运用强制和压迫手段进行辩护的方式。人类顽劣邪恶，社会良善美好。

持相反立场的是十八世纪法国哲学家让-雅克·卢梭，他通过对由探险家从巴西带回的一群图皮南巴(Tupinamba)印第安人的了解，推出关于人类原始状态的见解。卢梭认为，人们处于自然状态中，人性当然是纯朴的，这实际上同样是对原始初民最基本的误解，这种误解在我们现在好心的理想主义者中，乃至在一些无知的社会科学家中继续滥觞。卢梭对印第安人的了解使他确信他们具有本质的善和合理性，我们可以把“高尚的野蛮人”这一称呼归功于卢梭。卢梭的结论是：正是社会，特别是现在民族国家形式的社会，彻底毁灭了人性，哲学家的任务就在于设计一种符合人类品格和理性的社会秩序。

从霍布士和卢梭的例子中显而易见，任何关于人类本性的观点很大程度上属于政治说教。霍布士用他的观点为现存秩序辩护，而卢梭却藉此抨击他的社会。关于人类本性的当代理论也同属此列。人们的思想和行为在很大程度上是在某一社会环境中习得的结果，这种观念实际上包藏着这样的意思：如果我们改造社会，我们就能改变人性。这似乎是一个乐观的观点，因为它为有可能产生更加正义的社会、更为正直的民众，扫除贪婪、偏见和侵犯提供了某种指望。但人类可塑性的概念，也包含着规定某物为人们的条件这种观念的萌芽。人类如能变得更加高雅，当然也会变得愈加残忍；如能学会无偿共享，当然也可学得自私自利。假如

人类不是以特有的方式构成的，则可以任意重构。在人类过分社会化的图景中，潜藏着人们难以有效地与社会作斗争的前提。但事实上人们是能的，而且正在这样做。

无论有多少欠缺，强调人类可塑性的观点包含着某种灵活性，这种灵活性在那些强调天生和遗传的理论中付诸阙如。正如已提及的，这些理论涉及范围宽广，且得到各个阶层的知识分子的尊重。在这种陷阱的底部是这样一些理论：把文化上的差异归结为生物种族遗传的不同。著名的人类学家M·弗里德曾说过这样的话：“你不可能根除一个坏的观念”，这一论断在种族主义身上不幸而言中。种族主义思想告诉我们：意大利人生来好色、犹太人天性贪婪、黑人癖爱节律运动、德国人天生优于任何人。这些痴人说梦大多数已湮没无闻，但它们却象拉撒路(Lazarus)有死后复活的趋势^①。“主啊，他现在必是臭了！”对拉撒路的评论也正可用于种族主义者。

关于种族间存在着天生的心智差别的观念，最近的复活来自教育心理学家阿瑟·詹森(Arthur Jensen)的著作，他引用了智力测验的结果来证明黑人的抽象思维能力生来即比白人低下。詹森的著作为那些反对以专门的教育方案和其它主动措施来改善大多数美国黑人命运的人，提供了表面上站得住脚的基础。人们早就知悉美国黑人的平均智力测验分数比白人要低，但凭此设定天生的低劣那就大错特错了。如果仔细注意智商测验结果，就可看出某些北方城区的黑人，平均分数远远高于南方乡村的白人，而且，下层阶级的白人智商也低于中产阶级白人。进而言之，从说英语的加勒比地区移居来的黑人，其智商值也高于土生土长的黑人，即使

① Lazarus,《圣经》人物，马大和马利亚之弟，病逝后耶稣使其复活，详见中文版《圣经·约翰福音》第十一章。——译注

在白人圈中相比也相当不错。简言之，关键的变量本来不是种族这一微不足道的生物学差异，而是地区位置、社会经济阶层、种族歧视和文化的丧失。

人类学家罗伊·丹德拉德(Roy D'Andrade)发现，尼日利亚北部的豪萨族(Hausa)儿童在做为之设计测量抽象概念能力的一部分测验时显得苦恼不堪，这可以作为上述命题的一个有力证据。但丹德拉德认识到美国白人儿童实际上——即使不是有目的的——通过玩具而在这方面得到了强化训练，于是，他就这次测验题几何构思的概念化对豪萨族儿童进行了不到两小时的训练。结果，再次测验的分数足足超出原来的两倍多。显而易见，天生的能力与群体分数无关。

智商测验揭示天生智力才能这种诱人的简单信念因许多缘由而破绽百出。首先，它假定天生的智力是只以一个数字加以量度的单元(unitary)因素，但事实上我们对此几近无知就表明了它是多元发生的、多剖面的、异常复杂的东西。其次，测验的语言和内容表明它们是由并且为美国中产阶级白人构造的。再次，很显然智商测验衡量的更多属于已学过的东西而不是学习的潜能。这些测验有文化上的氛围。美国黑人智商分数的低下，是贫穷、缺乏教育和绝望的量度。对此讨论一个绝妙的脚注就是，英国已故的
19 著名心理学家西里尔·伯特爵士(Sir Cyril Burt)——他曾经是
世界上遗传性“种族智力”的主要支持者——从子虚乌有中捏造出
绝大部分关键资料，并且引证根本不存在的权威这一丑闻于1976
年披露于世。

实际上，如果确有智力方面的种族差异，这将是遗传学上不可思议的奇迹。人类是统一的物种，现存的全部人口均属于它。地球上某些地区的人们之间确实存在生理差异，但同一地区的不同群体之间的差异或许更大。地球上最高的种族瓦图西人(Watut-

si)与最矮的种族俾格米人(Pygmies),相距不过数百英里。两个民族都是黑皮肤,对那些认为“种族”概念意义非凡的人来说,黑皮肤也许就是种族的绝对必要的条件了。正如惯常的定义所言,种族间可观察和可证明的解剖学差异很少,且在解剖学上也无关宏旨。这就是皮肤和头发颜色的差别——这主要随身体表面的黑色素数量而变化——以及头发形状,鼻子形状和头颅宽度等差异。但种族内部决不是完全一致,种族特质也不可能严格地限于认为它应该归属的族群。毗邻群体的生理特征趋向于相互削弱,贸易、旅行和战争已把染色体传播到远远超出心目中的家园之外。结果,要划出一个种族的界限实属万难,同样也不可能排列出任何种族特质纯粹一致的目录。科学地说,我们一般的种族分类其意义相当于我们对黑毛狗、白毛狗和褐毛狗的分类,许多人类学家认为我们应当连根带叶彻底刨去种族概念。

不管怎样,并无明显的证据说明先天的智力或情感特质和种族的表现特征有何关联。事实上,浅色皮肤人种比深色皮肤人种更富智慧的论调,与生物学和历史学知识正相反对。智力上的进化变迁已进行了万千斯年,然而北方的欧洲人只是从公元十六世纪起才跃居世界首位。当欧洲还在中世纪黑暗年代里挣扎时,阿拉伯人已在北非和近东创造了光辉灿烂的文明。当巴黎还只是乡村小镇,欧洲僧侣正埋头用羊皮纸抄写《圣经》之时,非洲南撒哈拉地区已兴起了大都市和帝国。在文明的标志从罗马移向北方之前很久,中国、印度、伊拉克和埃及就已形成了极为复杂的社会。历史潮流的全部时域是如此短促,不足以受到智力进化变迁的影响。进而言之,发生于全世界各民族中的巨大的社会变革证明一个民族可以在令人惊诧的短时间内从一种文化转变为另一种文化。生物遗传与特定的生活方式之间似乎并不相干。

天生的心理特性具有种族或群体的象征意义,这种信念不管 20

多么吸引那些发现它富有政治便利的人产生种种幻想，却绝无事实根据。然而，对于人类本性还有另一条研究途径，即重点强调人类行为的基因遗传而无需设定令人生厌的种族差异。这条途径是从人类是心理一元体——一个体之间存在智力与行为的遗传性差别，但种群间却不存在——的立场出发的，亦即每种人口中都包含着聪明、呆笨和中等状态的人，且比例大致差不多。以上所述就是那些把人类的先定倾向归结于学习——墨菲女友那一派人的态度。然而它又区别于下列主张：确乎存在着由某些肯定的品性组成的一种人类本性，如果我们要理解人类和人类社会，必须对此加以考虑。当然，类似的理论浩如烟海，因为每一个追随者似乎都各有一个泛人类本性的特质目录。有些人特别强调人类本性的性特征而另一些人则将原欲性(libidity)降到次要的位置。有些人相信人类天性自私，亦有人认为人类本质上是利他主义。有主张天生的侵略主义的理论家，亦有主张天生的和平主义的理论家。所有的人几乎都撰有论著。

关于遗传性和泛人类心理品性的观念还有许多问题。许多年以前，有一位心理学家利用报业辛迪加辟的专栏给那些写信求教的人登出一些免费的心理学建议。大多数写信人都是婚姻方面的问题，经常涉及配偶的不贞。当丈夫写信谈起不忠诚的妻子时，这位心理学家的愤怒常常溢于言表，但在妻子诉说变心的丈夫时，他就会劝慰说：男人的天性就是要求占有多个女人，男人们是天生的一夫多妻论者。目前，见异思迁的丈夫为数之多确实使这种论断大有市场，但这位心理学家关于女人生来只能委身于一个男人的信念，在同样触目惊心的水性妻子的数字面前，发生了剧烈的动摇。再有，绝大多数男人一次找一个女人或者已心满意足，或者已力竭难支。人们可能会引证允许一夫多妻风俗的常见性，但事实上世界大多数国家都是一夫一妻制。简言之，我们这位报纸治疗

家犯了一个纯属科学上常识性的基本错误。他用特殊解释一般，把发生在少数人身上的现象归结为假定的泛人类特质。对这种推理我们不禁要问：“为什么不是所有人都按本性活动？我们如何解释例外？”

我曾选择了一个相当明显的例子来揭示“还原论”(reductionism)的缺陷，社会科学中的还原论通常具有以遗传性生物原因²¹解释文化和社会事实的形式。现在有许多还原论者的理论，但绝大多数都是把在动物中，特别是在高等灵长类动物中发现的本能性的行为特质归属于人。这个学派的许多追随者——通常将之归于“社会生物学”门下——从动物行为的科学进到他们关于人类本性的理论。《社会生物学》和《论人类本性》的作者E·O·威尔逊(Wilson)是一位昆虫学家、研究昆虫的学者；N·廷伯根(Tinbergen)由鸟类学，特别是关于海鸥行为的研究转入社会生物学领域。一位研究动物行为的学者康拉德·洛伦兹(Konrad Lorenz)写道：人类从动物祖先那里继承了一种对侵犯的本能癖好，这种癖好可以清楚地见之于从普通的吵闹到现代战争等各种形式的强暴行为中。假设——不是先定命题——人类具有侵犯能力，那么这种理论一开始就难以解释不同社会中强暴程度的巨大差异，或者是某些军事力量膨胀的集团与另一些主张和平主义的集团相比较而显出的巨大差异。例如，日本人在二次大战前和二次大战中，都被看作是嗜血好杀的军国主义者，但今天他们列入了绝大多数热爱和平的人民之中，他们完全接受了1945年强加于他们的和平主义。洛伦兹又如何解释如下的事实：目前在日本(还有许多其它国家)杀人犯的比例只有美国的一小部分。显然这是社会环境和历史进程的结果，而不是遗传所致。

在战争和冲突的变迁中，可以抓住也可以利用人类的热情，但这却决不能解释前者的发生。由我们的生物性驱使而产生暴力的

观念已证明颇具吸引力，洛伦兹的著作拥有广大的读者即可说明这一点。首先，此种理论告诉我们该隐的灾祸^①是天生不可避免的，人们对此几乎无能为力。其次，它为非常复杂的社会现象提供了简易的、单因素的解。实际上，这种单一的原因，即天生的侵犯倾向，完全是假定性的，因为我们并不通晓这类行为的遗传学，甚至它有没有还是未定之数。只要我们用未知来解释人类行为，那就无异于说上帝使其然，当然，确有成千上万的人就是这样断言的。

洛伦兹的观点富有政治折光的色彩，在洛伦兹的拥护者、剧作家兼通俗人类学作家罗伯特·阿德雷(Robert Ardrey)的作品中，这种色彩就更加清晰可见了。他添加了这样的观念：人的侵犯性这种特有本质是我们的祖先、在东非大草原上狩猎的南方古猿适应性的一部分。阿德雷不满意制造战争和杀人白痴的说法，他运用动物学家和专事研究灵长类动物的人类学家的工作成果，说明我们具有本能的驱动力去占领和保卫领土。许多种动物、包括鸟类，都监管着领土，这已久为人知。既然在狒狒中发现了类似的

22 领土要求，只要稍加想象即可推知部落疆域和民族国家，只是动物对领土的一般性趋赴的产物。这种推论毛病在于：领土要求决不是人类、甚至也不是狒狒的普遍特性。领土要求不是严丝合缝的单元现象，人类制度与动物行为之间的相似性常常仅限于类推的层次上，性格学家犯了用人类术语解释动物习性的常识性错误。其实，什么是领土要求？在人与动物保卫自己的食物来源和巢穴时算不算领土要求？抑或这只不过是所有有机生命为了生存而不顾一切的表现？对动物行为的研究人们曾寄予厚望，可归根结底它给出

① 该隐为人类祖先亚当的长子，因妒其弟亚伯而将之杀死。事详《创世记》。——译注

的知识绝大多数是关于动物的、涉及人的知识少得可怜。

那些声称某些习惯性行为具有天生律令的人性理论家们深孚众望是不难理解的。这种理论十分简单,甚至过于简单,不懂任何遗传学亦可轻而易举地悟透其理。虽然它基于遗传学之上,但谈及的基因总是假定性的。我们从洛伦兹那里知道战争早就安排在我们之中了,阿德雷告诉说私人财产和民族地位同属本然之事。这种理论允许我们绕开人类学和历史中的所有难题,甚至简化思维本身。他们以这样的保证劝慰我们:事情看上去糟糕透顶,但至少是正常的,且符合我们的本质特性。

将性格归因于遗传在欧洲文化中源远流长,我们美国人完全吸取了这种信念。英国人特别笃信天性愚蠢、贵族的高贵品格的遗传、殖民地民族永远低卑等等观念。在美国,人们仍惯于用毫无意义的种族生物学为种族主义辩护,关于性特征的遗传性观念本质上形成了一种神话。人类本性来自生物性的概念,可为世界的既成现状辩护,加固我们对现实的理解,并赋予我们自己的行为无懈可击的正当理由。如果你问一个南美印第安人为什么要遵循某种特定的习俗,他大概会说:“因为我们的祖辈就这样”,这是一种合情合理的文化解释。如果你去问一个美国人,他通常会告诉你说:“哦,这样做是人的天性。”男人支配女人是人之天性,正如覬觎邻居的财富或妻子也是人之天性一样。在流行的想象中,人的天性成了最初罪孽的货栈,但自相矛盾的是,它同时也被同一些人用来赋予他们自认为善的东西以合理性。

用生物学来解释社会所接受并确切地表现出来的行为,充其量也应受到怀疑。同时,所有人类经历和形成物都由文化决定的观念也有自身的缺陷。它告诉我们全人类存在着共同的人性,但这种人性是什么它又无法言说。认为人性完全来自特定文化的条件作用,这也令人大生疑窦,因为事实上文化间的彼此殊异远远大

于文化承受者们在人性、希望、抱负和恐惧方面的差别。作为一名人类学家，我曾生活于与我们的文化大相径庭的群体中，然而，一旦我能克服语言和表达的障碍，我就会从他们身上看到我最熟悉的那种人。随着他们的价值观和前景，我会产生移情（empathize），分享他们的情感，理解他们的难处。当然，毕竟我是异族人，由于彼此鸿沟太深，我无法完全彻底地理解他们。但是，无人能够完全理解别人，甚至也决不会有人完全理解自己。

我们的确具有使四海之内皆兄弟的公认为积极的人性，但对它的研究，却因流行的错误的做法常常导致理论家将人的品格或归之遗传、或归之环境而变得困难重重。各个派别的人类学家都有一种共同的信念：凡属普遍的或较为普遍的人类行为特征，都有生物学的起因。但完全为人忽略的是，在本性和教养之间还有一个中间地带，即认为普遍的社会特征完全来自共同的人类经历、来自在同一类人中的生活。尤其是文化上的差异所导致的偏见使我们忘却了人们经历的相似性。我们用文字说明了哺乳和断奶的方式，强调抱孩子、计划喂食、断奶并换用别的食品这些文化上的标准方式。我们忽略或想当然的是：各个社会都把抚育孩子的重负置于妇女身上，孩子发展了与母亲的原初的本然的关系，而事实上这个孩子是男孩还是女孩对影响成熟人格的该种关系至关重要。文化的差异对婴儿并非构成天涯之别，影响孩子的最初环境是母亲的怀抱。显然，妇女生育并抚养孩子是生物学上的事实，男人无法履此职责，而妇女却可以。除此实际的常识外，生物学对母子联结就再无别话了。人们可能会重弹那陈腐的老调，即“母亲的天性”，但他或她马上就难以解释七十年代和八十年代在美国和欧洲这种强烈欲望的急剧退潮。

因而、我会争辩说，人类特性的许多普遍性正是来自于人类境况的普遍性。如果生物学因素进入这种境况中，它们就不是本能

或者特定行为的遗传性支配的问题，而是人体就其全部能力和局限而言作为一种工具的问题。人类的人格很大程度上确实是在某种环境中的经历、学习和社会化的产物，但各种环境也有相似之处，藉此即可说明人类的统一性。一名纳瓦霍人(Navaho)、一名爱斯基摩人或一名法国人各有个性，但他们又具有人类之共性。²⁴

文 化

人类最重要的唯一的品性就是智力。其它动物也能从事某种学习，但就绝大多数行为均由学习所得而言，人类是独一无二的。而且，正是通过社会化过程，这种获得的行为才构成连贯一致的人格。人类具有语言也是独特的秉赋，凡是观看了有关黑猩猩讲话的专题电视节目的人将会对此论述争论不休。在这些情形中，被视为语言的东西毋宁说是相当精致的信号系统，这样评述并不是轻视黑猩猩的智力和它们的训练者的耐心。俄国心理学家巴甫洛夫以铃声响来引起狗分泌唾液的条件反射，但他从未声称“叮……”的铃响就是狗要食物的语词。然而，动物实验太具迷惑性以致于不能不考虑难以受控的状况，虽然只有在一只黑猩猩教另一只黑猩猩如何讲话时，我才会对他们的语言能力深信不疑。

人类智力的符号性产物就是文化。在上一章中，把文化定义为不同社会独具一格的生活风尚的特征。文化包括行为的样式或模式，即认为哪些行为是正常的、合乎道德的、甚至是神智清醒的规范。这都是学习而得的行为模式，并非源于生物学，而且至少在某种程度上为其他社会成员所共有。文化是知识和工具的聚集体，我们以这些知识和工具适应于自然环境；文化是一套规则，凭这些规则我们相互联系；文化是知识、信念、准则的宝库，据此我们力图理解宇宙及人类在宇宙中的位置。最重要的是，文化是人们

相互交流的手段,就文化中的语言部分而言,这实属赘述,但就举止、礼仪、手势和表情语言而言,却是千真万确的。正是文化稳定了社会环境,使人们有可能彼此联系。社会学家格奥尔格·齐美尔(Georg Simmel)曾说,每一种社会境遇都是一个巨大的灾难,角色混乱、信号错杂、因剧本的失败脱离了原先的计划而使每一个人都变得焦虑不安、困窘万分或干脆不再行动。互动并不总是平稳的过程,通过设置每一个人在给定环境中如何行动的规则,文化尽可能减少了这种不确定性。正是在这种意义上,社会学家塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)将文化定义为一个“期望集”(set of expectations)是极富启发性的。文化不仅告知我们应如何行动,而且也告诉我们对他人能够期望什么。有规则地发出声响、作出动作并赋予其意义,它们就转化成语言和社会行为。在一个没有天生的、绝对的意义的世界上,文化使宇宙及人类在宇宙中的位置得以理解、使社会互动成为可能。

正如人类学家莱斯利·怀特(Leslie White)几十年前写下的,文化由赋予普遍和抽象意义的符号或信号系统组成。一个简单的信号就是具有单一狭义内涵的视觉或听觉刺激。红绿灯交通信号仅表示停下或行进,别无它意。同样,巴甫洛夫的狗也学会了铃声—食物的简单词汇,于是对信号作出反应。另一方面,符号,也就是意义更为普遍的信号,它们很少指单个的对象或现象,而是指一类对象或现象。当你的狗费多听到呼叫这个名字或信号时会跑过来,但“狗”这个词汇却是一个真正的符号,因为在某个标题下它概括了一类生命形式的全体成员。

我们的符号系统,尤其是词汇,是名副其实的经验分类。它们将宇宙中具有共同特性的部分归成一类并与其余的相分离。用这种方法将人类知觉分割成不同的领域,我们的符号就组织并限定了人们对实在本身的理解。符号的另一个重要属性是,表明的对

象和用以表明 的语词或形象之间的关系完全是任意的。“狗”一词与犬类的任何属性毫无内在的必然性的联系，不同的语言甚至连摹仿狗吠声都迥然不同。我们的符号系统是历史的产物，而不是科学的可验证的关于真实世界的描述，符号系统对实在的分类，其任意性恰如用于分类学的文字标签一样。文化并不植根于绝对之中，它们是人类行动和思想的产物，亦即人造物。文化的元素是人为的、创造出来的、可变化的，表面上虽然持恒久长，实际上与文化的承受者一样也会灰飞烟灭。

文化允许我们相互传谕真和善的观念，通过把每一事件或对象与它物并置而赋予经验以意义。因而符号的任意性就扩展为我们关于实在和全部意义之观点的同样的任意性。确实，文化赋予我们的生活以意义、给予我们自身同一性，并从芸芸众生中理出秩序。但除了彼此参照外，秩序和意义别无基础，每一个人的实在性都栖身于流沙之上。厄瓜多尔的希瓦罗印第安人认为日常的世界都是虚幻空渺的，只有服用了一种叫铁色金虎尾(ayahuasca)的致幻剂之后所进入的那个世界才是真实的世界。我认为他们是错误的，但却不明白他们为什么会这样。

我并不是说外部真实世界不存在，因为我们一直在——经常很痛苦——与其相碰撞。我也不采纳如下的极端立场：我们根本不是去把握这种实在，而只是看见了完全人为的文化幻景。毋宁说，正是通过文化我们组织起实在，并赋予它意义。这即是通过专门的过滤器弯曲和改变真实世界，而不是完全伪造世界的观点。正如我们将要看到的，这是一种生活的观点，具有某种十分有用的目的，当然是对社会有用而非对个人有用。文化符号的任意性并不意味着它们是异想天开、反复无常或者莫名其妙的东西。它仅意味着符号的意义由人类设定，并不是绝对的或固有的。虽然它们具有任意性，符号却是社会生活的结合剂和人类思维过程的组元。

它们具备只有于相应的社会背景中方可理解的深远意义和重要目的。

文化的能力、创造和运用符号的能力，同时也就是抽象思维的能力，这是一种独特的人类属性。因此，人们若要回答人是何种动物这个问题，那么一种答案即是：他们是聪明的文化的动物，是大脑和高度复杂的中枢神经系统的产物。除了抽象思维和运用语言外，硕大脑袋的副产品之一即是自我意识。当然，我们无法确定其它动物有无自身作为独立实体的观念，因为动物不能言说，但人类确实使自我普遍性地概念化，并将自我与他人相揖分。这在“我”和“你”之间导入了最初的两分，这种两分恰恰又可用作其它分类形式的样板和模型。自我一他人的分离对社会互动至关重要，在社会互动中，我们都怀抱作为个人我们应该怎样，或通常叫做自我形象的观念来发挥作用。我们也有他人该是怎样的广泛和普遍的观念，这两种预想对几乎所有的社会行为而言都是制约因素。然而，自我形象或他人形象的内容既非神授也非特异性，因为丰富的范本是在我们的文化传统中向我们展现的。社会学家乔治·H·米德(George H. Mead)写道：每一个人的自我观念最终都是别人怎样看待他的结果。同样，每个社会中都存在文化的规范和准则，它们告知人们作为人该是怎样，作为某种人又该怎样。即使我们严加防范，个人的精神领域也总是遭到社会的侵入，当我们还在母亲的襁褓之中时，社会就开始把文化之索贯穿到我们每一种存在的意义中。

理性的自我意识的另一个产物是我们洞悉了生与死的知识。其它动物恰如人类一样，奋力斗争以保卫自身躯体和延续生命，但是，是否任何动物都深知自己终将一死却大存疑问。确实，从孩提时代起我们就清楚这一点，这就提出了一个悖论。人们的“生命”和“存在”的意义与对死亡的敏悟直接相关。死是生的对偶，人生

的短暂特别衬托了生活的意味和乐趣。生与死互使对方变成了经验范畴，但在时间的长河中又都否定了对方。关于死的确定性²⁷及死亡时间来临的不确性的知识，在全部人类存在中引入了一种深为焦虑的调子。绝大多数人不会忧心忡忡地终日沉浸在盘算死亡之中，但毕竟这是他们的思想和行动的背景色调，也是他们如何达到自我和世界的先决条件。这是一种生存恐惧，极易弥漫无法阻隔，它与有关生命的其余设想交织在一起，难以令人觉察。它很少浮现在我们的自觉思考中，却在潜意识精神的隐蔽领域中——我们的许多意识于此涌出——常驻久存。

对死亡的认识和恐惧是我们理解生命和自我的伴随物，但要泰然接受它的必然性却总有困难的时光。生存斗争是全部有机生命的共同属性。这也是对我们最强烈的驱策，于此可以产生许多其它的驱动力和冲动。由于我们事先就懂得只能拖延躯体的死亡而不能排除死亡，故人类维持生存的斗争具有独特光彩。幸运的是人类兼备自欺欺人的巨大才能，人类许多相当有想象力的创造都是抗拒死亡的把戏。灵魂不灭、来世或再生的信念，显然是用于调和生物学死亡的事实与有意识的自我持存下去的良好愿望的方法。我们将在论宗教的那一章中探讨这些观念。然而，还有比得救的希望更基本、更精妙、更难捉摸的其它抵御死亡的方法。

逝川匆匆使我们的生命日复短暂，我们在做的唯一确定之事就是衰老。时间和生命互相对应，时间侵蚀了人类的一切，而我们只是依凭创造而生存。那些比普通生命存留更久的产物，组成了文化的物质客体和非物质领域。这些客体，无论是工具、宝石还是马匹，都被当作自我的扩展，当作给躯体外部的人格着上外衣并使自我沉浸于可以比我们存留更久的东西中的载体。当然，这并非制造这些客体的缘由，但它们属于第二位的隐含的意义，人们只是将自身经验的许多项目附着于其上。文化自身超越了时间，把

其约束在一起，为日常生活琐碎短暂的事件提供形式和意义的稳定框架。人们生复又死、事件发生而又被遗忘，但社会是持久的，恰如我们赖以生活的符号也是地久天长一样。通过文化形式的相对稳定性所获得的对时间的超越，是对死亡的否定。我不揣冒昧地说这正是老年人守旧的主要源泉。最后，永恒不灭的方案集中体现在世代之间的关系上，这种方案从孩童时期把握宇宙、并与宇宙同一——这是一种永恒性——的断言开始，到把我们的生命投入到人类子孙后代的不断繁衍中结束。精神在躯壳之内只能作孤独的漫游，只有在自身的外部联系，在社会关系中才真正找到了生命。

人类生来以及天性即是具备智力的动物，但人类也是理性的动物吗？精神的组织、人们连贯地分析性地思考的方式，对全人类而言都是固有的、千篇一律的吗？抑或逻辑是从文化的其余部分汲取的东西？直到大约最近二十年，绝大多数人类学家都选择后一个命题、并采纳心理学家 B.F. 斯金纳 (Skinner) 提出的观点：逻辑是条件作用的产物，是彼此对学习性反射的调整。然而，最近社会思潮中重新引入了精神的结构，或精神的组织模式是遗传性的、是全人类共有的这一观念。这种结构决不能解释人类理性的全部，而只是人类理性得以建全的基本材料。这个观念常易使人联想起伊曼努尔·康德的精神“范畴”，两者具有同一知识源流。

在人类学中重新引入康德主义和黑格尔主义思潮来自各个方面。首先，瑞士心理学家让·皮亚杰多年来致力于阐明这样的观点：理性的发展存在内在的有规律的途径，从儿童发展的各个阶段可以弄清楚这一途径。第二条线索来自语言学，特别是诺姆·乔姆斯基 (Noam Chomsky) 的著作。乔姆斯基主要致力于英语研究，他发现某些语法规则使人深感惯用语法的表面结构之下深藏着某种底层结构，那是潜藏的语法组建者——即所谓结构的结构。因而，语法并非完全是学习得来的，而可以说人们学习它只是因为

人们对它已有先定倾向，人们具备深层的心智结构故可以把握语言的形式规则，不管怎样变化多端，语法总是要符合深层结构。由于某种语法总是思想条理化的方法，所以假定潜在的语法结构也就假定了固有的理性，这个观念在法国人类学家列维-斯特劳斯的著作中得到了充分的阐述。

1912年，伟大的法国社会学家埃米尔·迪尔凯姆（Emile Durkheim）写了《宗教生活的基本形式》一书，该书发展了宗教的社会起源理论。他的核心观念是这样一个前提：人们将经验组织到“神圣的”和“凡俗的”、或敬畏之物和尘世之物、奇异之物和平凡之物、圣洁之物和鄙俗之物这两类相对立的范畴中。迪尔凯姆从对宗教本身的论述进到范围更广的阐述之中，即认为神圣——凡俗的对立是人类最早最原始的分类尝试。这样，它就成为理性发展的最初步骤，理性后来仍植根于这种基本的二元性中。将世界²⁹与经验组织为成对的范畴，设想二重范畴中每一方的意义均与另一方相对立，人类理性正是由此出发的这种观念，可以一直回溯到希腊哲学家，它是由早期教父们带入欧洲思想界的。在十八至十九世纪德国唯心主义哲学家的辩证体系中，这个主题变得愈加精巧，并由此进入到卡尔·马克思的著作中。在迪尔凯姆和马克思的影响下，列维-斯特劳斯发展了他关于精神和社会的理论，即众所周知的结构主义思想流派。

在结构理论中，人类理性普遍相同，精神的功用包括将知觉分解为成对的对立物，然后再统一起来的连续过程。简言之，精神以辩证的方式工作。首先，意识之流碎裂成分离的事件和对象，它们通常还原到词汇。在此过程中，我们肢解和歪曲了实在之流，但词汇和语言却是我们能够思考世界，并将这些思想晓谕他人的唯一途径。我们拆裂和分解了我们的知觉，但我们别无选择。我们如此去做就给二元性大开方便之门。通过定义一个对象是什么，又

定义它不是什么,我们基本上达到了对对象的描述和定义,而这都是用词汇和语言表述的。“夜”的范畴由黑暗来定义,但这仅意味着没有阳光,因而夜晚就是白天的缺失,即无白天或反白天。同循此理,一个男人就是非女性的人科动物,假如美国民主党人没有〔对立的〕共和党人,那就不得不创造出他们。语词和符号,我们思想的真正实体,是由他物定义的。这就允许我们打碎实在并将其还原为某一词汇的坚实客观的状态,但同时确实扭曲了人们对实在的把握。

列维-斯特劳斯依据下列论断继续探讨二元性问题:设定这些对立的同一种人类精神也是不断试图弥合、调和它们。生与死之间的对立为灵魂不灭的信念所调和,性别之间的对立通过结婚调和。列维-斯特劳斯感到最大的一个二元性——其余的一切二元性由之产生——即是自然与文化、环境的非人类部分和文化的人为和人创秩序之间的二元性。人类既是动物、因而为自然的一部分,同时又是文化的创造者,具有这种一身而二任的特点,具有既可使我们成为猿猴又可以成为安琪儿的模棱两可性。人类调和了这种二元性,以多种多样的方法,包括服装和装饰将自己与动物界相分离。列维-斯特劳斯告诉我们,南美印第安人体饰的习俗并不是企图摹仿动物界的羽毛和颜色,而毋宁是通过任意的人为的装饰,即通过文化而使人类摆脱动物界。同样,结婚沟通了自然和文化,因为它包括性和生育的自然功能,但又通过文化设置的法律而得以实现。

二元性找到了文化中的表现,因为在全人类中都可发现相同的基本逻辑,所以各种文化均应容纳这种逻辑。在其不朽的名著《亲属关系的基本结构》一书中,列维-斯特劳斯试图阐明对立的二元性及引入中介因素时产生的三重(triadic)关系,是怎样在婚姻和亲属制度中表现出来的。在对南美和北美印第安人的神话长

达四卷的分析中，他发现精神的这些结构是由神话的结构如实再造出来了。他也认为这些基本的基础结构固存于音乐、艺术和文学之中。

结构主义是一种争议颇多的理论，但它的异常复杂性不允许我刚刚展开论述即对此大费笔墨。不过我相信，列维-斯特劳斯已正确地认识了一种泛人类的逻辑。由此他告诉我们，不仅各种各样的人性都是理性的，而且理性的方式也一样。人类二元辩证推理的普遍性已导致列维-斯特劳斯推测这种结构根源于大脑的神经生理学中。就他而言这完全是一种猜测，但实属完全多余的假定。如前所述，我们用语词说话及这些语词不仅包含某种意义，而且也排除某种意义，正是这一点，使我们事先就倾向于二元的表述和思考。而且，经验中二元的东西更多，人体基本上就是对称的，我们有双眼、双耳、双手等等，而且有两类人体、即男性和女性。二元结构或许存在于大脑中，但人类的言语和经验本身足以说明这种特性。

恰如存在着基本的人类理性一样，对全人类来说，也具备一套共同的情感上的先定倾向。除了自然赋予人的卓越智力外，相对于他的整个生命历程，人类也有很长一段时间处于幼年 and 少年的依附状态中。今天美国人的平均寿命大约为七十四岁，至少最初的十七八年用于学习和玩耍，依赖上一代人的供养。对于那些将从事特定职业的人来说，依附时期可能延续到二十五岁甚至更长，超过一生的三分之一。在远较我们简单的社会中，缺乏正规学校教育时期可以使男孩在十五到十六岁，女孩在十三到十四岁就承担起成人的职责，但他们的生命之旅同样也就更加短促。初民必须供养孩子的时间也超过了孩子一生的四分之一。

依附的延长与许多重要的学习因素有关，我们是带着一系列 34
驱动力和生理需要降到人世的，如饥饿、干渴、性欲、休息和睡眠、

玩耍、排泄和身体的温暖等，但它们在数量上有限，且使人感到是弥漫性的、表层的、非专门性的冲动。它们还不是“本能”，本能是我们描述动物行为的术语，在本能的背景下，冲动就被看成是专门的，本能的一部分就是一套令冲动满足的先天行为。除了幼儿的微笑和吮吸反应外，我们人类行为中别无此举。我们不得不学会许多满足我们的欲求的行为。

自然使我们具备了某些需要，但文化却告知我们怎样去满足它们。联想起列维-斯特劳斯关于自然与文化分离的论述，几乎我们的全部自然功能，包括某些极为正规的礼仪规则和常有的羞耻感，都深受文化制约。在大多数民族中，大便都是避人耳目的，在阿拉伯和其他穆斯林群体中，人们排泄过后只用左手揩擦，右手是神圣的，而左手则是凡俗的。这使人联想起我们小便后洗手的习惯，许多人只是在公共厕所遵奉此习惯，在家中却弃之不管。同样，性也堪称自然，但性的满足却为禁忌、惩戒、秘密和敏感领域最可靠的指示器、虚假的信息等等围得水泄不通。类似的还有每人都需食物，但我们吃什么，何时吃及吃多少，与谁共同进餐却遵循文化的支配。饮食举动也涂抹上了礼仪方式和规则的色彩。嘴巴不是全部用来说话的，我们必须学会使用刀叉。加利福尼亚的一名尤罗克(Yurok)印第安人学着一边考虑财富，一边以严肃的表情吃饭，而巴西的一名蒙德鲁库人在食用猎物时不能有兴趣高彩烈的举动，以免冲撞动物的精灵之母。我们也象低等动物一样从事维持生命的活动，但实际进行时总是要求我们不能“象动物那样”。如果我们的社会中某人狼吞虎咽地进餐，我们会说“他吃起来象野兽”（注意狼吞虎咽这一比喻的使用）。当问起蒙德鲁库印第安人他们是否发生过乱伦，一个人告诉我：“只有畜牲才会这样！”

延长的依附时期是我们学习以社会认可的方式来满足需求的

阶段,既然我们并非生来即一切齐备,靠自身足可生存,那么这就是我们学习应付环境,并在环境中谋求生存的时期。我们缓慢成长,但这却是值得花费的时间。年轻人对自己父母的依附也是我们社会本性的一个重要源泉。作为成人,没有他人在获得自我保护和维持生计方面的合作,我们就无法生存,在孩童时当然就需要长者的抚养。正是在这个时期,我们建立了亲密的纽带,它是我们在生活中获得的其它关系的范本,也正是在这个时期我们学会了爱。³²

人类本性与社会化

当代关于人类本性的观点深受精神分析学的创立者西格蒙德·弗洛伊德的影响。弗洛伊德是当代伟大的天才人物之一,由于他的理论集中于情感生活,特别是人类的性欲,又因为是一种符号主义理论,故他的思想已证明特别投合人类学的需要。而且他关于人类的见地的宏大气势正好与人类学揭示的人类境况完全吻合。

弗洛伊德关于人类本性的理论建立在儿童的依附和人之独一无二的性欲的基础上。他的理论有三个主要特征:原欲(libido)理论、幼儿性欲和多元化倒错(polymorphous perversity)。我还要加上第四个弗洛伊德认作当然但我们却不同意的观点,即他认为人类没有动情周期、即妇女性欲冲动周期。我们人类一直处于动情之中,或很少有性欲,视个人的癖好和看法而定。某些人认为人类常年不断的情欲冲动可以说明婚姻,但却无法严肃地解释通奸和婚前性行为。而且,人之性欲所要求的恰恰是人们、特别是男人和女人生活在一道。亲昵生狎侮!这就是使我们成为卓越的社会性生物的部分推动力。

弗洛伊德相信我们求生的意愿、自爱和性欲都是由一种叫“里比多”(原欲)的生命力驱动的。因为人们常常把里比多与成年人异性之爱特定的、具有意向性对象的活动相混淆,它就被认作一种极为广泛的力量;里比多是带有性特征的能量,但它远不止于性。它也是更多的柏拉图式的爱、利他主义和家庭关系背后的能量,当它汇聚到创造性活动中时,它就是艺术的源泉。后维多利亚时代的弗洛伊德新精神分析理论——他的大部分早期著作均致力于此主题——令人震惊的一个方面就是幼儿性欲的概念。年龄很小的儿童玩弄生殖器和粪便、男婴孩的生殖器经常勃起对任何养育过孩子的人来说并不鲜见。然而在欧洲,这是人们耻于谈论之事,对此的隐瞒竟变成了否定事实。一部分厌恶来自对弗洛伊德理论的草率误解。他并没有意谓年幼孩童具有和成人一样的性欲。因为儿童的性欲是难以名状的,很难定义,通常与口部和肛门区有关。实际上,正是由于身体的性产生区(erogenous zones)和人之性欲的多重表现的弥散,才导致我们“多元化倒错”。

33 早在作为成人懂得性之前,幼儿性欲原初就表现在自爱或自恋(narcissism)中。幼儿的早期阶段几乎完全生活在自我之内。他周围的环境,尽管非常狭窄,却总是可能被当成是他自我的一部分或自我的扩展,这种与世界他物的同一产生了把握或控制世界的感觉,但同时极为矛盾的是幼儿处于最严重的依附之中。孩子通过与母亲的关系使自身与外部世界相分离,母亲从孩子呱呱坠地起即是幼儿心目中的宇宙中心。正是母亲爱他,使他舒适、哺乳他,而且正是母亲成为他情感的第一个外部对象。所以,一部分自恋里比多分离出来并移向母亲。和母亲的关系成为与其他人的亲密情感关系、特别是我们冠之以“爱”的关系的范本。

孩子对母亲的爱受性欲强烈影响,并且在渴望独享她的感情和独占其中人表现出来。这种渴求在人生的历程中不断受挫,因

为儿童必须面临其他同胞手足，特别是比自己年幼的弟妹的竞争，还有父亲的竞争。母亲自己也奋力挫败她的孩子们接近她的努力，因为虽然她给，她也拒绝；她奖励，也要惩处；她照管着孩子，但有时也不理不睬。母亲照料的这种二元性导入了一个重要因素，它侵袭了全部热烈的关系，这就是矛盾心理(ambivalence)的态度。母亲恰好被当成既积极又消极的偶像，既是生命赐予者，又是儿童浮现的自我感觉的潜在消灭者。儿童先是失去了幼时的把握感，随之而来为重新获得自主和控制的斗争，又常常遭到回归于依附和服从的威胁。确实，这种倒退正在双重地威胁着诱人的存在，因为看上去它又要回复到整体性和不可分性。

人类精神不断分化成专门性的部分和人类社会的日益扩展，伴随着社会分化成各种分离的人的类属，如男人——女人、老人——青年、家庭——非家庭等等，是成长过程的量度。社会化是从自我出发又远离自我的成长过程，但它的剩余物却是精神一体性的失落和疏远的感情，我推测这是普遍的。这种成长和分离的一部分即是儿童从母婴联结(maternal bond)——即众所周知的“奥狄浦斯情结”(恋母情结)时期——的整体性中挣脱出来。在弗洛伊德的早期理论中，他认为由于父亲与母亲的性关系阻挠了孩子对母亲的里比多努力，所以加强了奥狄浦斯情结。在他后期的著作中，不再过分强调父亲作为孩子的阻挠者的角色，而是确信具有矛盾心理的母亲形象所具有的否定和威胁的方面足以瓦解孩子意欲占有她的信心。不管是在父母关系的形式中，还是母亲作为社会化者(socializer)和执行纪律者(disciplinarian)的角色，都使孩子知晓社会要求他放弃对母亲的童稚之求，并把他的自居作³⁴用(identification)和性冲动移向他人。

奥狄浦斯情结一开始对男孩和女孩并无二致，但最后的解决却大相迥异。男孩发现了父亲这个竞争者，但他们必须痛苦地从

对母亲的过分依恋中挣脱出来，铸造出与父亲相同一的新的感觉。当他们不得不放弃对母亲的性爱依恋中，他们就将这种渴求移向与母亲同性的她人。女孩也放弃了母亲，但她作为与母亲同性的人继续保持了和母亲的同一性。另外，她与男孩不同，必须将性爱注意力从与母亲同性的成员身上移开。弗洛伊德也看到了小女孩从对男性器官的妒忌中产生的性心理差异。“阳具艳羡”(penis-envy)——一个激怒了大多数妇女的观念——可以恰如其份地看作小女孩对自己在家庭中的权力政治和声望等级处于次等地位的早期认识。恋母时期的结局是女性因其性身份和对母亲的不断的依恋而变得更加安全，她们决不会象男孩那样痛失母亲。但另一方面，男孩却因他们的身份以及在需要权力和对女性的统治时重新体验到对母亲的那种矛盾心理，而日感不安。肌肉的过激抗拒是因恐惧和男性权力的不可靠感引起的，并非是力量的展示。我们将会见到，许多文化中都有这种对回复到服从的焦虑之残余。弗洛伊德把恋母阶段当作人格发展最为关键的时期。儿童已经知晓，若要在社会中生活，就必须放弃或迟延基本天性的欲求，他也懂得了必须冲破家庭的方寸之地而与更为广大的世界相联系。冲动的压抑和满足的迟延或取代是社会化过程的核心，恋母转折时期是人类成熟的分水岭。

许多人类学家都坚持恋母症候是欧美文化独有的，是某类家庭的产物。波兰人类学家布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)写道：恋母情结在美拉尼西亚的特罗布里恩德岛(Trobriand)是不存在的。特罗布里恩德人是通过母亲的家系来确定某些重要的权利和责任，因此母亲的兄弟是亲属群体中首屈一指的权威人士。马林诺夫斯基说：这样的结果是舅父代替了西方家庭中的父亲。而且，男孩压抑的潜意识中的性注意力就指向姊妹而不是母亲，自己作为将来母亲的兄弟，对姊妹的性特别

感兴趣。马林诺夫斯基的论证所带来的问题是，所有这些事情的发生为时过晚，与恋母情势毫不相干。恋母转折时期通常于孩子四到七岁时的任何时刻发生，但特罗布里恩德的男孩一直要到十三³⁵岁才进入舅父的权威之中。假定不同的家庭多少可以改变恋母症候或产生强度上的差异，那么就此事而言认为特罗布里恩德或其它什么地方恋母症候付诸阙如则使人疑问重重。恋母情结的本质是妇女生育并抚养了孩子，孩子转而热爱母亲。然而他或她必须部分地放弃母亲并把自己的兴趣和爱转向家庭之外，这是给心灵带来极大创伤的折磨。这就是回归到原初的泛人类情势，它是普遍的，因而它的心理产物也是普遍的。从这种情势形成了人类的爱、忠诚和献身的的能力。母子纽带超越了众多关系中的任何一种，它是从自我产生的一种爆发(breakout)，是其它关系都依此仿造的模型。

恰如恋母时期决不会丝毫无损地通过一样，人的社会化也从未完全彻底过。一个人在社会行程中成长，吸取社会规范，但是，正是通过反对他正在适应的那个系统，这才部分得以完成。恋母转折时期，对形成我们的性身份和稳定的社会关系的能力都是必不可少的，它是孩子与双亲作斗争和自身内部斗争的时期。孩子抗拒施加于自己的任何律令，不管是便溺训练、断奶还是学习，他自身成长的每一次飞跃都是靠跨越障碍完成的。社会能够按自己的方式来为人定型，但社会仍然必须处理个人自己驾驭的部分，这一部分无视社会的惯例而去寻求行动的自主性。正是人类行为的这一部分形成了社会异举，但是它也造成了社会变革。

我们上述的人类图景纯属匆忙勾勒、残缺不全。我们已经知悉人类的主要特征是高度发达的智力以及由此形成的抽象思维能力。以此秉赋我们可以运用语言和符号，并通过习得性传统或文化制约行动，我们既具智力又富理性，人类的逻辑到处遵循相同的

基础结构。理性的突出标志是二元思维，或者用概念的对立来思考。人类智力的进化已赋予我们以文化作为媒介的生活，通过文化我们重铸并阐明实在，过滤和筛分我们的知觉。我们是文化动物。

心理人类学

弗洛伊德对人类的心理学作出的经久不衰的贡献之一就是如下的认识：童年的早期经历对成人人格的形成产生了深远影响。我们已明了，在某种程度上所有人都具有共同的经历，故我们随之都结合在共同的人性中。我们也深知每个人都有独特的历史，每一种人格在某种程度上又都各相殊异。对童年时人格的形成还有另
36 一尺度，它来自社会与社会间迥然不同的抚育孩子的方法。在某种社会环境中，儿童被社会化以适应成人生活的要求和期望，父母亲以和孩子相处的方式向他们传授文化。这些在文化上各具特色的社会化习俗的结果，是每个社会中社会成员都形成了某种独特的人格特征，或至少在社会成员中可以经常发现这种独特的人格特征。因而我们可以补充说，虽然所有人均有相似之处和差异之处，但对于同一社会的成员而言，存在着共有许多成人人格特质的趋势。

在抚养孩子，特别是强加的基本科目，如便溺、断奶的训练方面，存在着丰富多彩的文化差异性。在美国，父母就是否亲自哺育新生儿踌躇再三，后来要有意识地决定何时断奶，这大多取决于母亲的便利，当她恢复工作时便给孩子换用奶瓶，或只是按照流行的育儿书上讲的去做。便溺方面的训练同样如此，美国的父母亲从孩子满六个月一直到三岁时时都在教他们控制括约肌。无论这些基本科目加诸于多大的孩子身上，他们实际上都受到了伤害。从

早年起,孩子就要学着控制自己的自然冲动以符合于社会,社会后来将强求人们接受作为生存代价的秩序和一致性。

在广泛范围的初民社会中,童年的经历与此有天壤之别。由于缺乏奶瓶喂养技术,所有孩子都靠母乳哺育。断奶通常是一个缓慢和渐进的过程,有时一直迟至孩子三到四岁,甚至五岁。这种社会没有盥洗室,故便秘训练也是若有若无,当孩子已到足够懂事的年龄时,大人就简单地责令他们去户外排泄。这些更简易的社会制度表明社会并不对成人强加苛刻的律令,也不会按严格的等级制组织起来。

孩子目前的自然环境也因文化的差异而各不相同。西非婴儿一般束缚在母亲背上,而绝大多数南美印第安人的母亲把孩子置于肩上的网兜中,需要时婴儿即可移向胸前。而且,孩子睡在母亲的吊床中一直到两岁。这与美国的母亲与孩子身体的有限接触、独立的小床和托儿所的形式恰成鲜明对比。因此,抚养孩子的差异造成大量成人人格的差异就无需大惊小怪了。

研究不同文化中抚养孩子和人格之间的关系形成了心理人类学³⁷的核心,这曾一度以“文化与人格”领域著称。人类学中的玛格丽特·米德(Margaret Mead)和精神病学中的亚伯拉罕·卡迪纳(Abraham Kardiner)都是该领域的先驱人物,在他们的引导下,心理人类学力图理解文化对个人的影响,并描绘某些文化内特有的人格特质簇(cluster),它可以看作是共同的抚养孩子的习俗所导致的结果。例如卡迪纳从理论上归结了印度尼西亚的阿洛尔(Alor)岛上两性之间彼此疑心重重,他们的关系也富有矛盾心理的特征,这是丧失母亲(maternal deprivation)——它来自母亲不参加田野劳动——的结果。成年男子似乎企图重新找回失去的母亲,于婚姻中徒然地追求养育女性的不断注意。妇女则怨恨由农业劳动和母亲身份带给自己的繁重而又冲突的要求。如果这听

上去与现代美国人相似，我们仅需牢记我们与阿洛尔人并无截然不同。

心理人类学领域还进一步涉及到对人们用于应付恐惧、焦虑以及被压抑欲望的文化符号和制度的研究。我们已经看到，奥狄浦斯神话用简易伪装的形式再现了遭禁止的占有母亲的愿望，按弗洛伊德的看法，古代希伯来人关于唯一、全能的上帝的信念，是《圣经》时代最强有力的家长权威的“显现”。同样，蒙德鲁库人突然给孩子断奶以便更好地照料新生儿的方式，造成了同胞手足之间的剧烈竞争，它的主要表现可见于弑兄的神话中。此外，人们将被压抑的敌对性发泄到被怀疑为巫婆或妖人的人身上，随之将他们处死。

人们通过把寄托了自己被压抑的愿望的对象作超自然的人格化，从而获得轻松、安全和控制的感觉，但是要揭示这些过程却需要交叉学科的努力，人类学家和精神分析学家协力同心必然对两个学科都大有裨益。精神分析学已为人类学贡献了社会化和符号学理论，随之人类学亦用人格在文化背景中铸成的事实深刻地影响了精神分析理论。

然而，由于事实上人们存在普遍的童年经历，而且由于所有人的心理生活受性欲影响很大，故所有人均有心理上的相似性。从这种共同经历产生了爱和依恋的能力，产生了对更为宽广的社会世界的外部指向，两性间的差异并非完全由遗传确定，机制就存在于建立性身份的亲子关系和完满的异性爱的发展之中。人类经历事实上与罪孽纠葛在一起，人类发展的每一个阶段都充满了斗争，斗争带来的焦虑和矛盾心理的后果。弗洛伊德从神经病和文化两个方面来追溯人类的压抑倾向，我对把人定义为高度神经过敏的动物颇持疑问。但我们在对社会的用途方面是神经过敏的，我们常常为伟大的创造性而困扰不安。

第三章 文化与社会系统

就需要和本性而言,我们是社会性的动物。当然,有时我们也³⁹厌弃社交,总是在某种程度上与他人相疏远,远离周围伙伴孤独地考虑自身,我们的意识仅囿于一个柔弱而终有一死的躯体之内。这就是人类事务的种种矛盾之状,但归根结底,只有通过社会生活我们人类方能生存和永在。生存、生育、抚育孩子和相互保护的需要必然将我们结合在一个组织起来的社会集体之中。人类生活于有秩序的社会之外是可以设想的,如社会契约论哲学或威廉·哥尔丁(William Golding)的小说《苍蝇之王》(Lord of the flies)描述的那样,但却从未能够发现人类处于非社会状态中。即便是隐士生活,也需参照他企图逃离的社会方可理解。

为了当下的目的,“社会”一词意指具备某种程度的经济和政治自主性的人群聚集体,该集体通过它自身人员的生育来补充它的绝大部分新成员。这方面,我们可以谈起美国社会或新几内亚的部落群体社会,但决不能把一个俱乐部、一个协会或一个商业机构当成社会。按照定义,一般也可将社会理解成组织起来的聚集体。那就是,聚集体内在地划分成几个特定部分,每一部分的运作通常以互补的方式与别的部分彼此相关。“社会结构”、“社会组织”和“社会系统”这些术语频繁出现于人类学和社会学文献的语言中,现在一般的报章杂志上也可见到它们。我们都粗略知晓这些术语指什么,但大概从未深究它们的内在义蕴。

40

系统与功能

社会是系统化的这一观念虽然简单，但对社会科学来说却是关键。通过规范、观念、价值、美学和其它文化因素的相互调整(adjustment)，才形成系统化，系统化就发生在具体日常事务之中，发生在行为方式的采纳和相互适应之中。文化可以看成符号系统，其中符号的意义彼此调整、彼此相关。文化中给定的行为规范的总和构成伦理准则，恰如某些创造性的表现手法合起来形成艺术风格一样。行为标准中的一致性由彼此间逻辑上的契合给出，而艺术形式则由美学标准、或美和形式的准则结合成一个整体。

人类学中发现文化具有风格上的统一性的最著名的尝试，当数露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)的《文化的类型》(Patterns of Culture)一书。通过对新墨西哥的祖尼(Zuñi)印第安人和〔加拿大〕不列颠哥伦比亚的夸扣特尔人(Kwakiutl)的分析，本尼迪克特发现了某种主旨(theme)或“类型”可以刻划整个文化系统的特征。她将祖尼人描述为“日神型”(Apollonian)，——这是哲学家奥斯瓦尔德·斯宾格勒(Oswald Spengler)用来指平稳、谦逊和宁静的生活方式的比喻——恰与“酒神型”(Dionysian)的夸扣特尔人相反，后者被假定为力求超越与追寻极端的体验。她发现这样的主旨在文化的每一方面屡屡重现。祖尼人强调经济生活中的合作与共享，在部落中及对外族都采取息事宁人的态度；他们的仪式也是平静的、有节制的、并且趋于恢复和谐。恰恰相反，夸扣特尔人在经济上将财富敛集于首领处，首领分配财富或在竞争鬭斗中为了声誉而放弃甚至毁掉财富。而且，他们好战成性，仪式也非常狂暴。

绝大多数人类学家都已发现，本尼迪克特将一种整体文化绝

对地归结为某一特殊的类型过于粗糙简单，这将导致对材料的曲解，但一个不那么囊括一切的类型观念，已证明对我们研究生活风格的内在一致性相当有效。本尼迪克特对文化精神、文化风格和文化风情的研究，大部分已被弃置一旁，以便于致力发现社会组织的基本原理这一研究途径。由戴维·梅伯里-刘易斯(David Maybury-Lewis)领导的一批人类学家研究了巴西中部一些说盖语方言(Gê-speaking)的印第安人部落，认为双重的、成对的和相反的制度在当地的盛行足堪称之为“辩证的社会”(dialectical society)。安东尼·西格(Anthony Seeger)在独立的研究中也发现了说盖语的苏亚(Suya)印第安人通过相对立的“自然”和“社会”的范畴——这是由列维-斯特劳斯的著作引出的论题——来表达二元性(duality)。亚马逊流域西北部的图卡诺语(Tukanoan-speaking)部落再现了后者的区分，但不仅强调个体和群体关系上的社会等级，而且还额外强调父亲和兄弟维系的休戚相关。这种意义和行为的秩序由该地区各群体共有的唯一神话赋予合法性。不管怎样与本尼迪克特分道扬镳，所有的研究者都发现了渗透于整个文化之中的符号和行为的基本主旨(motif)。因而，文化就不再是各种不同风俗的容器，而是为这些风俗的承荷者提供一致的、有意义的生活方式之相互关联的符号系统。

人类社会的系统化最终在于对指导我们日常生活的规范进行调整及使之相互适应。这些就是社会互动(interaction)之路的通行规则，这些规则将人们置于某种社会境况和某一工作中，使彼此间的行动相互关联，保证互动顺利进行而无需彼此重复工作或相互妨碍。拿一个比整个社会小的社会系统作例子，一个现代工厂具有很高水平的自觉或审慎的系统计划或“合理性”——这是德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)的术语。全部生产过程分配到各个部门，每个部门再将其划分成许多工作任务，每一项任务可

由一名工人或一小组工人来完成。每一名工人的工作都是互补的，全体工人工作的总和就是制成的产品。一个社会系统，虽然不会有意识地设计好，但它首先将社会生活的总体划分成许多部分，各项工作、各个部门或诸如此类，然后使这些部分彼此关联并构成一个整体的运行机体。

社会系统这一观念并不意味着一个社会或一个群体的各个部分间或部分与整体间彼此刻板地相联系。实际上，在任何社会中，某些习俗与社会系统的全体之间只有松散的联系，还有一些紧紧交织在一起的行为簇(clusters)与社会系统的其余部分只有极为微弱的联系。在更大的系统内存在着子系统，恰如人们谈及的在我们这个庞大的美国社会中，还有社区关系系统以及社区中的家庭关系系统。每一个社会系统各部分之间也都有不协调和矛盾。例如美国社会渴求的任何价值或关系的统一性在种族地位问题上都会分崩离析。应当牢记《独立宣言》中“所有的人生而平等”的口号引导了〔美国〕早期的奴隶占有制社会。资本主义经济制度和节俭地使用资源、合理地控制人口增长的需要之间存在的深刻矛盾也显而易见。这样的矛盾是至关重要的变革力量，对所有社会的42 历史性进程都极为关键。然而应当注意，文化准则和现实行为间难以逾越的鸿沟或理想上根深蒂固的冲突，可能在某一社会中延续好几代。实际上，它们之间的张力可能是一种结构而并非是死亡的征兆。

对抗和矛盾渗入到所有社会关系之中。每一个关于人类行为的命题都可随其指导性的结果而被颠倒过来。弗洛伊德是这方面的一位大师。人们认为幻想是无知年代的产物，但弗洛伊德发现其中充满了原欲性(libidity)；男人们相信性交时他们正进入女人的身体中，但弗洛伊德在其男性“阉割焦虑”(castration anxiety)的描述中认为此时男人也在被吞噬。与此相似，我们不应从表

面价值上接受人类交往的主要问题是建立人与人之间的积极关系这个命题。当我们触及他人时本质上我们是孤独的，但是也存在着相反的危险、即我们会伸展过分、过于与他人一致，反而变得与自我相疏远了。我们也须铭记于心：每一种社会联系总是基于社会的分离之上。一种友好的情谊仅与无朋友的范畴相对照时方有意义，如果还有敌对者的范畴存在，友谊可以进一步升华和加强，以便得到与敌意程度成正比的肯定性情感。正因如此，群体成员间的紧密维系也就意味着大多数他人被排除于该群体之外，这种紧密的纽带私下里受到小心翼翼的保护和维持。我们架设的每一座桥梁都造成了新的鸿沟，与某些人的每一种交往都是对其余人的隐秘和缄默。

社会及其文化并不是整齐划一构成的钟表机械，但它们必须准允正常生活的进行，为膺此任，它们应当保证社会关系的某些秩序和可预见性。确实存在着文化系统和社会系统，这些系统由社会群体和社会地位(status)——该概念我们稍后再讨论——组成，它们形成社会的骨架和社会生活发生于其中的构架。人类学家和社会学家把这个过程的实在运行称之为“功能”或系统内各个部分之间、部分与整体结构之间的运作关系。理解这些过程并解释系统每一部分对这些过程的贡献是人类学最主要的难题之一。

埃米尔·迪尔凯姆这位世纪之交的法国现代社会学的奠基人写道：我们这个学科的任务并不是要去理解某一特定的特质怎样成为文化的一部分或为什么会独具形式，因为绝大多数文化特性的起源在过去均已失落了。我们的职责毋宁是理解在文化的社会流程中各个项目(item)怎样起作用，分析文化对其它社会要素和整个社会系统的影响。社会系统的每一部分怎样定形？又怎样为其余的相关部分修正？这些部分又如何促进了相互的存在？还有，社会系统的特定部分怎样由整体结构定形和修正？这些部分又是

如何铸成了系统整体并使之永存？这些正是关于“功能”的问题。

功能的概念决不能与某一个体或群体的自觉目的或一种特质对人们的明显有用性混为一谈。另外，功能是指一种习俗的社会效用，一种除社会科学家外任何人都不会去深思熟虑的东西，对绝大多数人而言是陌生的。这些“潜在的功能”揭示了深藏的事项。那些自觉而真诚地以为自己的目的就是为孩子提供更好的教育的父母们，并没有意识到他们可能正在另一种水准上试图改善自己在社区中的社会地位。因此，一所只限于招收某些人的学校，它的潜在功能就是维持阶级等级。沿着这样的思路，绝大多数常去做礼拜的教徒都会解释他们参加圣事是一种赞美上帝或寻求解脱的方式。然而在另一层次上，依据共同的崇拜，他们正在增强他们宗教共同体的内聚性。迪尔凯姆并没有杜撰古老的格言：“一起作祷告的家庭相聚在一道”(families that pray together stay together)，但这种观念却属于他。任何一种习俗或一簇习俗的功能并非必然就是人们感知的该习俗的目的，而是更深入的分析所揭示的它对社会系统——该习俗是其一部分——的贡献。

我刚才勾勒了众所周知的功能主义的社会观和文化观。功能主义传统的主要源流来自埃米尔·迪尔凯姆的著作。他的著作然后又影响了A·R·拉德克利夫·布朗(A·R·Radcliffe-Brown)和布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基，后者是一名波兰流放者，他的著述和教学大多是在伦敦进行的。这两位人类学家均将社会和文化看作整体功能系统，都坚持任何系统的部分必须按它们置身其间的总体结构来理解。他们以比今日的大多数人类学家更加严格的术语来看待这些结构。

马林诺夫斯基的功能观念有三个方面。首先，恰如至此为止我们讨论中所运用的功能术语一样，一个文化项目可以由其在某一总体社会系统中的运作来理解。其次，马林诺夫斯基认为许多

文化特质和习俗都具有心理功能、特别是减少恐惧和焦虑的功能。例如，他论证道：巫术的功能就在于保障人们可以控制未知的或危险的力量和环境，并赋予人们自信心，采取更有实效的行动来解决面临的问题。再次，人类习惯性行为的功能在于满足食物、维持体温、行动、玩乐、成长、身体安全和生殖等基本生理需要。这些需要相应地分别由生活技艺和技术、房屋和衣服、对工作和活动的指令、体育和幽默、教育类型、维持安内御外的方针和家庭等得到满¹⁴足。这些并不是发聋震聩的思想，而且尽管它们是不证自明的，马林诺夫斯基还是提醒我们：文化首先必须保证人类的生存。

A·R·拉德克利夫-布朗比马林诺夫斯基更克守迪尔凯姆的传统。他的著作并不诉诸于生物和心理需要功能的说明。他认为任何社会习俗的功能就是该习俗与社会系统全体运作的关系。进而拉德克利夫-布朗还将此关系当作这样的关系：谈及的社会项目在此关系中对社会系统的维持或永存作出贡献。功能和维持现状变成同义的了。拉德克利夫-布朗喜爱作有机体的类比，他把结构概念或系统概念与粗疏的解剖学相比较。但他又超出类比之外，假定社会系统如同一个生理有机体，有一种趋向平衡的趋势——亦即，这些系统抵抗或减少外部作用的干扰，具有返回原先稳定状态的自然趋势。这不仅对致力于公共秩序的社会控制力量来说是固有的趋势，而且也是所有社会过程的属性。不消说，这种功能主义理论已证明对研究社会变革很少能有教益，在一个风云激荡、变革迭起的世界上，人们总是要怀疑他自己假定的全部有效性。大多数人类学家都使用平衡或自平衡(homcostasis)概念，作为一种“虚拟”的命题来设定平衡，以便突出和研究一些关系。但是，他们深知真实社会生活的全部趋势就是旧形式的解体和新形式的替代。

“结构主义”作为研究社会系统的另一条途径，是建立在列维-

斯特劳斯的精冲理论——这在上一章已进行了讨论——基础上的。我们也许还记得，这位法国人类学家假定了二元思维的过程来解决正是该过程提出的真正矛盾。在列维-斯特劳斯的社舍理论中，这种对抗的结构映射在社会关系中。但恰如心智结构位于有意识思维层次的下面一样，社会的结构也隐匿于社会制度之下。这样，它们并不浮现在可观察到的社会关系的表面上，而是那最终造就社会形态的深层的和抽象的原理。我们将在后面的章节里进一步深入考察结构主义，而此处要强调它的一个主要原理。列维-斯特劳斯的出发点是：人类交往的基本行动是延缓自己的愿望以满足他人的需要和愿望，这个假定与弗洛伊德的压抑和升华的观念极为相似。在列维-斯特劳斯的框架中，人们克制自己，不去使用或享用属于自己的东西，而是将此赠与别人，期望将来投桃报李。这种互惠性(reciprocity)行动在人类关系中是基本的，因为在某种层次上它是相互依存性的一种表现。而在另一个更为抽象的结构层次上，自我与他人的鸿沟为交换礼物填平了。列维-斯特劳斯就是从如此简单的一条原理出发，编织了亲属形式的整个体系。他说，最大的礼物、完整的礼物莫过于赠送一个妻子。在后面的章节中，我们还要重述列维-斯特劳斯、弗洛伊德和拉德克利夫-布朗及其他人。

地位与角色

人类学探究的范围包括从整个社会的文化与社会系统一直到两个人之间互动的简单系统。这两个方面均提出了如何对待作为个体的人这一问题。因为每个人都是独一无二的，在某些方面异于任何人。即使在研究小型社会时，我们也会因个人的千差万别、每个人的私人癖好和似乎是反复无常的行为而弄得不知所措。同

题在于，怎样把参与到一系列事件——事件决不会丝毫不变地再现——中那些独特的人格的万花筒变成某种文化的有序而首尾一致的描述。他们的全体或至少其中一部分人的共性是什么？把个体行为归到行为的最小公分母的一种方法，就是参照指导行为或假定是指导行为的规范。于是，我们的注意力就从个体的殊异和风格转向社会期望的行为关系，即对特定情形中的人期望什么。另一种避免混乱的方法是把我們研究的那些人当作“要人”或“社会名流”而不是一般的个体。这决不是剥夺个体的唯一性，而是仅仅认识到任何人均有隐秘的一面和公开的一面。作为社会科学家，我们的智能足以把握公开的一面，而把整个个体的研究让给心理学。

每一个个体都是某种“官员”，因为我们都身占某位，同时这位置也带来权利和责任。有医生与教师、富翁与穷人、男人和女人、老人与青年、母亲与女儿和一大堆社会承认的其他社会范畴。社会按照某种认为重要的标准，把人们当作对象，把他们彼此分开，甚至将他们的人格区分成有社会意义的隔间，以此来分类归属。于是，一名妇女可以同时是一位母亲、女儿、姊妹、妻子、孙女、证券经纪人、三十多岁的人、白人、基督教长老会信徒、中产阶级如此等等。在正常时间、正常地点、对正常人来说，诀窍无非就是这些玩艺。这听上去象是一种不大可能的戏谑，但我们确实日复一日地这样做。

人类学家拉尔夫·林顿(Ralph Linton)在其著作《人的研究》中，首先把这种按职位和身份进行的划分变成系统的理论。林⁴⁶顿用“地位”一词来指在某个社会系统中的职位或身份，与此相关的“角色”一词，用于指对占据某种地位的人所期望的行为。专门名词的选用只是局部适用。因为它带来了一场戏中台词和情节的涵义，故角色一词极为贴切，一个社会角色确实就象一出戏中的角

色 莎士比亚的一句台词言简意赅地表达了这种意思：“整个世界乃为一舞台”，这句话把戏剧中的比喻推进了一步，提醒我们是在观众面前扮演我们的角色。然而，地位一词由于和等级与声望的普遍的联系，成了纠葛不清的根源。林顿反其道而行之，在中性的意义上用地位来指生活中适宜的职务(niche)，而与对地位或地位持有人的尊敬无关。

地位与角色的概念都是相当简明的概念，但必须牢记对地位可作多种解释。例如，一名教师在我们的社会中有大家公认的地位，尽管在许多社会里教育不过是长辈一般职责的一部分，而不是一种专门职业；在那里不乏多种教育，但却没有教师。然而在我们这样的复杂社会里，教师因专门的教育需求而具备一个清晰界定的位置，获准占有这个地位，并有专门的岗位名册。就最广泛的意义而言，教师就是教书的，别无它意。但是在教师地位上的人，一般总是被理解为在学校这样的机构中完成他(或她)的教学工作，在那里他按照课程表、教学大纲教书，通常负责向学生传授某种科目的学问。教师有一系列规定的职责和权利，这就形成了他的角色。这种角色的任务，当然是要保证学生学习并有效地与学生相交往。但是，教师也必须维持秩序，该角色中还存在的训导方面有时使他疏远学生或严厉地对待学生。一般期望教师对学生一直保持公正的态度，既不允许偏袒，也不允许有其它考虑渗入师生关系中。就教学地位的各个方面而言，每一名教师总是略微有些不同地扮演他的角色，但所有的教师都趋于保持在惯例和法令所建立的限制之内。教师的行为若严重背离对他的期望，可能会导致否定性的惩处，包括官方的指责、解雇，课再也上不下去，或干脆就是毫不掩饰的嘲笑。无论怎样把自己幻想成一个个人主义者，教师或任何其他角色的扮演者都深知有一个限度，超越了限度，个人的风格就变成了荒诞怪癖之举。

有一些天生授予我们或至少生来就已预定好的地位，其余的是我们在变幻莫测的生活中获得或至少是无意中获得的。林顿把后者叫做“获致地位”(achieved statuses)，而前者则称为“归属地位”(ascribed statuses)。归属地位是人们难以避开的地位，如某人作为男人或女人的地位，或我们在生于其中的家庭和亲属圈中⁴⁵的地位，这些都不由选择。一个人可以通过易装癖(transvestism)或外科手术来改变性别地位，但这只是极为罕见的情形。对于绝大多数人而言，性别地位是归属的。同样，一个人生来就被归属为某种亲属地位，这将限定与他的三亲四戚们的一系列关系。一个人可以挑选朋友，但无力选择亲戚，据说某人能够避开亲属纽带的唯一方法是离家出走，许多人，不管是老人还是青年就都这样做。同理，按定义人生来即为婴儿，要是不想成为十来岁的人、年轻人、中年人和老年人的唯一出路就是早赴黄泉。差不多任何情况下都有性别、亲属关系和年龄这三种地位，它们渗入到每一个人的社会身份中。要改变一个人的归属地位几属不可能，代之以改变角色的尝试也难以令人满意。妇女运动也只是要求经济上的提高并得到妇女应有的个人尊严，灰豹党人(Gray Panthers)反对强制退休，为获得更完善的医疗和社会保险权利所进行的院外活动，也不是让老人返老还童。他们努力的偶尔成功，告诉我们归属角色并非由生物学死死固定——甚至性别角色也是如此——我们确实可以超越社会加诸我们的某些机体限制。

年龄、性别和亲属关系并非归属地位的全部，但普遍存在于每一个社会中的归属地位也就此三种。肤色、或种族，在美国社会是一个归属地位，这带有一类广泛范围的角色行为。并不自动指定一个美国黑人也应该是穷人，而如果某人是黑人，那么就比设若自己是白人更易沦为穷人。黑人因这种地位而不得不在美国城市的某些街区谋生，并且在寻求教育和工作时常感力不从心，甚至不得

不学会美国英语的特定方言。

种族的归属地位与某些生理特征相关联,但也存在着其它的、差不多同样是不可避免的没有这样界定的地位。其中之一即为“种姓”(caste),一种众所周知的印度的等级集团,在世界的其它地方也曾发现过。在过去的印度,一个人生下来即归属于父母的种姓,在种姓内结婚、至死都是种姓的成员。人们不可能改变他的种姓,假如一个人异常活跃且雄心勃勃,他的唯一选择只能是为改善整个种姓的等次而呼吁。最后,另一种归属地位就是世袭等级或世袭职位。在英国,一个人依仗出身可以成为贵族,国王或女王通过直接的血统世袭,君主的长子继承王位,如果没有儿子,就由长女接位。

还有另一些归属地位,但数量有限且因社会而异。另一方面,获致地位的数量又可以象人们所参与的每一项活动和每一种职业
48 的洗衣清单一样标出来。例如,绝大多数工作都是获致地位,在我们这样的复杂社会中,存在着成千上万各不相同的职业,也存在着令人眩惑的形形色色的政治地位、宗教地位和一整套闲暇的地位。林顿选用“获致”一词不太适宜,因为它意指奋斗和成功,而一种获致地位可能是人们掉入其中或恰巧碰上的,一个乞丐的获致地位恰如银行家的获致地位的性质。通过生活的机遇,人们兴许赢得了该位置,兴许被困在这个位置上。

社会进步的标志之一是获致地位数量的增加,在这种国家里获致地位可达于超过归属地位的地步。而在最为简单的社会中,几乎全无获致地位。许多群体仅按性别、年龄和亲属关系的标准来组织。政治上的领导角色可能很少也极为微弱,直接来自世袭,甚至宗教职位通常也经由亲属关系的网络传递下去。初民社会中一般按亲属关系的标准组织社会群体,主要的劳动分工按性别和年龄的界线划分。有男人的工作、妇女的工作,有成年人、老年人和

青年人的任务。生活之路几乎是唯一的别无选择的，选择受到社会极度简单性的制约。获致地位的分化和激增是技术及相关的社会制度不断进步的作用，因为获致地位反映了劳动的分工。

各个社会归属地位的分类方法可能各相殊异。每一个社会都有亲属关系制度，但不同的社会该制度对各个亲属派定的角色有所区别。同样，每一个人都有年龄，但不同社会在划定年龄群的方法上各有千秋。在最简单的社会中，“十几岁的女孩”并不是一个文化范畴，因为绝大多数这种年龄的女子已经结婚，并且被当成妇女了。为年龄设定的角色也大相迥异，在某些社会里，人们想要成为长者，因为这种地位带来尊敬和爱戴。然而在美国，或是靠装饰或是通过自己的行为举止，人们惯于尽力隐瞒〔真实〕年龄。如果旁人将此当作是一种愚蠢，那也无关宏旨，因为在我们的国度里年迈比愚蠢更属罪过。如前所述，性别角色并不完全由生物学指定，它们也因社会而异，甚至在同一社会中也存在差异。例如男性同性恋就被归结为一种男性的特征，但它的角色行为却被认为背离了男性规范。简言之，归属地位可能是强加于我们头上的，但我们扮演角色的方式却可以把这种地位定义为确定的亚型地位。

归属地位和获致地位并不是相互排斥的范畴，将归属和获致交织在一起的方法是角色分析最富吸引力的一个方面。在获致地位中更清晰地显示了归属和获致的相互渗透。这方面的典型例子就是美国总统的职位，该职位只有两个在宪法上颁布的限定：必须⁴⁹满三十五周岁；是美国本土生的公民。除此之外，“美国人的梦”就是任何人都可能当总统，特别是出生贫寒之人就更抱此愿了。当然，事实上尚未有女总统、非白人总统、犹太人总统，仅有过一名信天主教的总统。很使人疑惑的是，在1960年约翰·肯尼迪的总统选举中或许有严重的反天主教的投票，但这无法确定，因为人们不愿意对政治民意测验人泄露他们的偏见。近年来，这种偏颇的态

度在某种程度上得以缓和,但虽然 1984 年民主党的一位妇女被提名为副总统候选人已使女总统的观念不再陌生,美国要走到选举一位黑人总统却仍然路途遥远。

性别、年龄和亲属关系对获致地位的影响在美国人生活的每个角落里都可发现。就美国社会在法律与经济方面对待人民而言,我们乐意用社会学家P·帕森斯的术语把我们的社会叫做“普遍性”的社会,亦即这个社会的每一个成员都可以得到平等的待遇和机会,完全以能力为基础而选到某个岗位上。然而,整个二十世纪妇女们不得不为争取机会和报酬的平等而不懈斗争,可这种斗争几乎没有胜利过。美国黑人面临着更为严峻的情形,自从《解放宣言》以来,在美国社会的任一地方,黑人在各方面都受到了不公平的对待。1863 年之前,他们只是不具备作为人的合法地位。偏见是如此根深蒂固,以致于不得不对某些工作或大学招生设置定额分配制,尽力增加黑人的机会。具有讽刺意味的是,这些定额却招致了某些人的攻讦,当这些人见到非正式的定额排斥黑人时却缄口不言,他们引用美国的普遍性传统来反对有利于黑人的定额分配制。

在政府和企事业中,美国人并不指望依靠亲属关系谋职,但虽然不满地将之称作“裙带关系”,这种事却时有发生。许多人坚持认为一个小企业的老板把企业传给儿子或女婿不属裙带关系,但当某人主要是依仗有影响的亲友的“提携”而进入大公司或政府机关,那就是不折不扣的裙带关系了。今天,如果强制使机会平等,可以想见许多隐藏的归属性资格将会除去或逐渐消失。对黑人家庭来说,现在有可能在城郊区域购买一套房子,而从前这是不可想象的。〔黑人〕家庭仍需要足够的钱作现金支付,财产上的差别加固了肤色的屏障,但这毕竟是离开归属性的小小进步。

许多社会地位混杂着获致地位和归属地位。我们应牢记对某种获致地位的细微或显著的归属性障碍。煤矿主是一个获致地

位,但整个国家只有为数不多的女煤矿主。至于男人,获致也不是⁵⁰指自由的选择。当你出生在肯塔基州的哈伦县时,不是下矿井就得远走他乡。归属地位对地位系统的各个部分都有强烈影响,因为它们通常包括个人身份的全部意义,并且深深植根于异常顽固的文化价值中。人们难以评说作为一名教师或一名管子工的角色重要,还是作为一个男人或一个女人的角色重要。人们首先想到他或她是男人还是女人,这是我们所有人从孩提时代起即培养出来的角色,它铭刻在我们的人格和存在的真正意义之中。所有其余的角色均以此为基础。现在一名妇女可以成为一名司法官员,但她将被自己的同事、公众以及自身认作是一名女警官。同样,美国白人和黑人的差别之一即是白人只在某些场合把自己看作白人,而黑人的意识中总是不断地翻腾着种族身份。与此相似,除非某人没有腿,否则决不会去考虑自己是否会走路的。假如真是缺腿少肢,则他会整日为此焦虑不安。

在美国,性别、年龄和种族的归属标准对身份提出了总的要求,并且包括个人方面的某种承诺,这可能渗入并影响到他或她的所有其他角色中。也还有几乎具备同样力量的获致地位。美国的阶级地位,很大程度上算是归属地位,但也可以是获致的,既是职业、财产数量和教育类型以及一般生活标准的原因,同时也是它们的结果。某些职业地位对身份有相似的条件。例如医生的地位,不仅可使人稳稳地在中产阶级上层中占据一席之地,而且也为人们极度敬重,被看成是一种特殊的位置。医生不是一种“工作”(job)而是一种“职业”(vocation),他的同事和病人都同样期望他在与顾客和一般公众的关系上保持某种庄重的举止和冷静的态度。要客观地对待病人潜在地牵涉到其他关系,如牵涉到和亲属的亲密关系,而医生一般不能医治他自己的家庭成员。作为医生整个人的范畴性,具有某种阻隔效应(isolating effect),这种效应在医

生与他人之间产生了一种疏远的背景。因此，对于绝大多数医生的社交圈只是医学界人士，恰如警察——另一种整体地位——总是与别的警察共渡闲暇，就不足为怪了。

就医生与其家庭的关系问题，引出了重点在于论述地位和角色的一些文献。事实就是如此明了：我们均持有多重地位，因而被期望扮演许多不同的角色。在绝大多数社会中，单一的个体在其年幼和年迈时具有的地位最少，而中年时期最多。新生儿只有婴
51 孩的年龄地位，是世界与他相关联而不是他与世界相关联。儿童还有性别地位，对小女孩，父母经常下意识地以某种有别于对待她们兄弟的方式去爱抚她们、对她们说话，与她们嬉玩，从很早阶段起，我们就开始培养孩子的性别角色。新生儿呱呱坠地即拥有一个亲属关系系统，因为这孩子是一个儿子或一个女儿，至少有一个母亲或一个母亲的代替者。在绝大多数社会中，孩子也会有位父亲，有姑（姨）母和叔（舅）父等等，这就赋予他一个完整的地位网络。随着自身的成长，孩子逐渐接受了其他的地位和角色，其中大部分是获致的。他或她将成为一位友人，一名学生、一名侦探或其他不管什么，地位系统的扩展也伴随着挣脱家庭圈子投入到更加广阔的社会天地中。完全成年的人可能会有位妻子或一位丈夫，会有孩子们、工作同事、宗教职务，也会占据政治位置，成为俱乐部成员和其他等等，这经常使中年的美国人感到自己陷入多重的、不免相互冲突的承诺的海洋中。最后，退休、体弱多病、与自己那些正忙于负担家庭的子女相隔绝，从而造成一个剧烈的、通常是突如其来的地位坍塌。在我们自己的社会中，企图堂而皇之地延年益寿却又无视老年人，结果是老年人日趋孤独。

社会地位相互调整以形成各相关部分的有效组织是社会系统运行的方式，但每个人同样必须使他的所有地位相互关联以便保持行为的一致性和人格的一体化。当孩子们早年第一次知道自己

的朋友期望自己扮演的角色与父母殷切盼望的大相径庭时，他们就发现了角色冲突的潜能。年复一年——或许包含着个人生涯的目标和对家庭的义务之间深刻内在的斗争——随着宗教伦理和个人生活之间的悬殊或众多的其它冲突，这种潜能愈积愈强。在生活观众面前我们扮演的是联合的角色，因而使每个人的全部地位都彼此协调的问题就显得错综复杂起来。当在同一些观众面前表演多种角色时，必须努力使这些角色相互吻合。这样，就可以根据演员正在试图表现的整个自我形象保持这些角色的可信性和一致性。另一种可供选择的普通的解决方法是演员在不同的观众面前扮演不同的角色。

通常可以认为一个人的社会领域由其社会地位来划分。某人可以有女儿的地位，这就规定了对父母和其他亲戚的某种行为，但这可能与某人作为学生的地位毫不相干。固然，这两方面兴许会彼此严重抵触，例如母亲是一名教师，而女儿是她班上的学生。处在某种地位上的人与其他演员相关联的每一个范畴，被人类学家和社会学家称之为“角色丛”(role set)，于是“女儿”地位的角色丛⁵²包括母亲、父亲和其他亲属，但“学生”的地位涉及与这位女孩有关的教师和同学。既然一方面对教师、一方面对学生可以观察到不同的角色行为，则每一方面都可看作是角色亚丛(role subset)。社会生活的艺术之一是把角色丛分开，用社会学的术语叫做“角色丛分离”，这种方法同样也可有效地分离观众。于是，把学生安排在她母亲任教的班级中使这两类分离均不可能实现。母亲——教师将不得不走向另一个极端，以免被责怪为偏袒，尽管这种公正与母亲的角色相冲突。女儿也同样处在窘境中，在班上她是否用“母亲”或“妈妈”这个称呼？当她的同学诋毁老师时，又该怎么办？扮演这样的角色真使人处境维艰。

这种分离过程授与个人私人独处的领域，并且在不同程度上

赋予角色丛秘密结社的性质，社会学家G·齐美尔七十五年前即指明了这一点。要我们按确定的方式在一群人面前表演的同样要求，可能制约着我们决不会以相同的方式在另一群人面前表演。一名医生在城外的集会上可与常人一样开怀畅饮而无需节制自己，但在病人面前必须小心翼翼，决不如此行事。在都市和工业化社会中，分离轻而易举，因为其成员掩蔽于十足的数量中，在城市生活的各个角落里隐身不见。都市化如此分馏了一个人的社会生活，以致于个人只残存着这样的感觉：他或她的点点块块被撒入了这种景色中。小城镇将会提出另一个问题，即过分清晰性(over-visibility)这一问题。某个孩子可能衷心希望自己在学校的品行对父母亲保密，但假如老师住得近在咫尺，这就非常困难了。某个杂货店老板，当他的朋友和亲戚也就是他的顾客时，孰为商务往来，孰为家庭事务就混杂不清了。

在初民社会中，角色丛分离问题与地位的性质纠葛在一起。而在现代社会中，地位和角色趋向“功能专门化”，亦即角色是相当狭窄地定义，并且和极为专门的事务相关。地位有单一的、特定的涵义，它是唯一设定的。一个驾驶执照办理处的职员除了收费和在申请表上盖章外，对其顾客既无兴趣，也无关系。还是同一位职员，也许以父亲的身份同自己的孩子许多不同的情形下相处。他教导孩子，检查他们的学业，与他们一起去野营，供养他们。这种父亲地位是多种设定、宽泛定义的，或者叫做“功能性弥散”，意指联合的角色有大量的内容，可应用于许多不同的情形，使关系更加深入也更加宽广。简单的初民社会具有小城镇那种角色清晰性以及绝大多数地位都是弥散多变的复杂因素。专门的地位易于区别和分离，因为它们在有限的背景下只具备有限的关联；一个人与执照批准人员也许一辈子只打一次交道，此后永不再见。

然而，亚马逊地区的小型印第安人村落中，生活环境杜绝了角

色分离。不仅每人的活动对所有人毫不隐瞒，而且每人可以用许多方式与同一些人交往。一个男人可以是他亲属群体的政治领袖，该群体的祭司，许多成员的父亲和祖父以及联合经济活动的参加者等等。当他从一种地位转向另一种地位时，必须采取专门的步骤来保证地位各方面的分离。其中之一即是通过仪式和信仰，卷入仪式中的人就获得了一种变动的神圣的存在方式(mode)。与此密切相关的是使用假面具和专门的宗教服饰，这同样将此人变成与前不同之物并且与从前相分离。亚里桑那州的霍皮(Hopi)族人，在入会礼仪过程中有一个专事抽打年轻男孩的超自然的舞神(kachinas)，实际是该村社的男人用面具遮掩自己的真正身份扮成的。同样，在圣诞节期间为不使孩子们知道圣诞老人原来就是他们的一位叔叔扮演的，就必须精心伪装。已故的英国人类学家马克斯·格拉克曼(Max Gluckman)认为，角色分离的非凡要求构成了许多初民社会中大量精致仪式的基础——这对于英国大学中的一名教授而言是合乎逻辑的结论，在那所大学中教师至今身着长袍。通常于神圣的情形下进行的社会身份的变更，是使初民生活变得充满宗教价值的途径。因此，现代生活中地位与角色的功能专门化，是我们这个时代不断生长的世俗化的核心方面。

任何人的人格，部分地是人格的社会地位的总和以及这些社会地位彼此调整方式的总和。我们的自我感觉很大程度上是他人对待和尊重我们的产物。既然这随之又受到社会角色的强烈影响，那么我们就是社会的产物。某些人类学家曾将人格比作一个洋葱，每一层就是一个社会角色。接近洋葱表面的是我们专有的、非本质表层的、较少承诺的角色，而接近中心处的角色，就其对我们的要求而言是弥散的、总体性的。当揭去一层层洋葱皮时，或许就日趋接近人的内心存在，接近真正的人。当然，当洋葱的最后一层也剥去时，就会发现一切都荡然无存了，这正好与极端文化决定论

性 别 角 色

者的见解不谋而合：“你为故你在。”我曾经采纳过这种立场，然而，确实存在一种人类洋葱的内核，这是从人类体验的共同性中导出的。它是微小但又非常柔韧的人类本性，而且与我们某些最基本的社会地位发生相互作用。它的原始模型就是性别角色。

性别和性别角色这一题目是恐惧、忿恨、防卫、被压抑者的发泄、情感的移置、神话、彻头彻尾的杜撰和纯粹的无稽之谈等等的汇集地。每个人对此都有一套理论，而几乎每一种理论又都谬误百出，但这些在〔研究〕两性关系时却是重要的前提或最初的假定。

对此，流行的理论正在揭示和告谕我们的只是社会系统而不是男人和女人，这些理论只是具有社会用途的欺人之谈。较为值得敬重或只是描述得更精致的行为科学家的理论，也不过是文化上的人工制品，这些理论的创造性不比外行高明多少。如在人类本性问题上，有些理论将我们称之为男性或女性特质的东西大多归于遗传机制，而另一些理论则相信，这些遗传机制是由社会造成的，性行为特征完全靠学习得到。前一种理论面临这样的事实：性别角色悬殊极大；而后一种理论又无法解释在这些差异中，为什么又有最小公分母，如所有女性都有某些相似之处，恰如大家也颌首认可有男子气存在一样。解剖学当然不会一锤定终身，但也不是无关紧要。

关于性别的行为遗传方面的资料还很贫乏，但正如上一章已讨论过的，我们能够通过考虑社会化的普遍性来推测与性别相关的特征的发展。人们曾论证过：男性是从恋母时期开始出现的，随之还形成了对将来异性爱的指向，一种男子的身份，还有男子据有该地位之力量的极度不安全感。按弗洛伊德的说法，恋母危机

的产物之一，在文字上和象形意义上，都是对阉割的深层恐惧，他把此叫作“阉割焦虑”。作为弗洛伊德学说中描述的存在于妇女中的“阳具艳羡”的同源语，阉割忧虑表明男性力量的脆弱和男子身份的不确定性。男子气的显现，作为一种摇摇欲坠的冒险，充满了一个人行将失去自主性，退回到服从状态、并且会被淹没在从母爱中流溢出的矛盾心理的幻想中的恐惧。男性从而变得比女性更加孤独，因为他要克制对母亲的性要求，伴随而生的是要克制对母亲的自居作用。随之而来的对父亲的自居作用还不如母子连锁那么强烈，他比自己的姊妹经历了更加剧烈的与他人相区分的过程。男人和女人相比更属孤独者，但女人的女性比男人的男性更加牢靠。

某些显而易见的生物学事实有助于深入区分性别角色，其中最首要的是只有女人能够生育和哺乳这种简单明了的实在状况。但仅此还不足以说明初民中女人通常靠近群居地做些工作、照看家室和火一般是女人份内之事这类事实，但这确乎在这个方向引进一种强烈偏见。永久局限于家室之内是晚期怀孕分娩和早期养育孩子的继续，有一种规则，第一个喂食孩子的人将继续照看孩子。无论什么原因，女人总是紧挨居所从事工作。在狩猎和采集社会中，她们通常采集靠近营地的野生植物的根和种子。在园艺社会里，女人经常要干大部分园圃工作，而男人们却出去打猎、捕鱼或打仗。在那些尤为需要健壮体魄的活动中，男性专门从事这些强体力活可以当成是优越的男性力量和大而短促的能量爆发这种更大本领的作用所致。女人则可培养得更加灵巧，但一个怀孕的女人在战争或狩猎中会有诸多困难时光。

两性间另一种同样明显的差别就是：男人对性必须激发心理和生理上的兴奋，女人却不必如此。这还有许多令人感兴趣的细节和微妙的差别，如女人可以掩饰自己的欲望，但男人却不行。女人也可放纵地沉迷在频繁的性交中，而这对绝大多数男人来说是

力莫能支的；对男人来说，对性活动无须准备，但女人却远非如此。后一个事实与男人通常在性交中采取主动人有关系。在我们这个社会，这种倾向是如此强烈以致于女人放肆的性主动公认会吓跑男人并且会抑制性欲。生殖器功用的另一个可能的社会后果是指责妇女淫乱但却鼓励男人放荡的双重标准。除了我们这个社会正朝之进化的社会外，所有的社会系统都把限制和控制性表现作为政治和社会控制的手段，我们在下一章中将进一步论述这个观点。专门对女性的责难和禁令，不仅保证孩子出生于社会批准保护的婚姻之下，而且也约束和阻抑了女人的巨大性能力。社会使性成为某种日用品，迫使男人通过工作的磨炼和父亲的身份活跃起来，以便获得女人的回报。要是供过于求，这就不起作用了。

炉灶和家室并非女人的唯一可能性，因为绝大多数社会中女人都可能在经济中起着举足轻重的作用。例如，在亚马逊地区的印第安人群体中，男人为食物中的蛋白质打猎捕鱼，而女人的工作是提供大部分植物类食品，这一般在食品需求中份额更大。同样，十九世纪农耕的美洲人中，女人在农场经济中起着决定性的作用，许多女人有自己工作的农场；下层阶级的女人则什么时候工作合适就什么时候去干。实际上，我们对住在市郊的太太们的流行印象，如开车送丈夫去市郊火车站，送子女上学、采购物品和玩玩桥牌，只是二十世纪早期到中期的暂时现象，这类景象正在逐渐消失。在不发达社会里，由于技术的低劣，力气、身材和耐久性都成为分派工作的重要因素，因而妇女的角色比我们这个社会更受制约。但在我们这个电子化时代，许多工作不再需要强壮有力，妇女的职业范围已经大大拓宽。在体力和心智两个方面，妇女完全可以胜任我们社会中绝大部分由男人分派给男人的工作。她们能够驾驶飞机、轮船，操纵计算机，管理银行、经营商业，编辑报纸甚至在警察部队中服役。妇女日益靠近武装部队中的格斗角色，虽然还

难以预料她们是否会象西非的达荷美妇女一样，在不久的将来去充任步兵。妇女应否为她们在军队中的新作用而兴高彩烈或备受鼓舞，这是一个意见分歧的问题，因为在转入从前男性专有的职业时应当牢记：目前许多——即使不是绝大部分——男性职业或者令人生厌、或者使人蒙耻、或者两者兼备。

美国人和欧洲人都有一种探究所有事物之差别的嗜好，当碰到苹果与橙子、白葡萄酒与红葡萄酒、啤酒与淡啤酒时，“哪一种最好？”他们马上会设定种类上的不同意味着质地上的优劣，同样，人们也喋喋不休地争论哪一种性别更聪明、更易交往、更富艺术气质，或诸如此类几个世纪以来都杳无结论的问题。两性是不同，但这并不是指何者天生低下或天生优越。因此，在我们的文化中男人们对自己比妇女优越深信不疑，这并没有论及妇女，而只是论及男人如何如何。自然优越性的神话，是我们这个社会 and 其余大部分社会维持男人的社会优越性的一种方式。对此问题要细细推敲。

我们所了解的过去现在的全部社会，没有一个由女性占统治地位。在大多数社会中，男人成为统治的角色。也有一些社会男性和女性角色虽有区别，但却享有同等的尊严。我异常明白，在女权主义者所写的大量著作中，都一口咬定古代西方社会史上和其他民族中都曾有过母权制的时代。然而应当强调指出：这样的理论基于幻想式的、想象性的历史重构之上，这恰好在总体上混淆了母权(matriarchy由妇女统治)和母系(matrilincality通过妇女承嗣)的区别。事实上并不存在母权制，关于古代母权制的绝大部分证据来自神话，特别是来自于古代男人从属于女人这类神话。在这种神话中，蒙德鲁库人讲述过曾有一个时代，彼时的女人是象征权柄的神号的最先占有者，她们命令男人煮饭并住在房舍中，而女人则接管男子居所，甚至主动与他们性交却“不管他们是否乐意，就象今天我们男人对待她们女人一样。”然而，女人并不从事打

猎，这就导致了她们的垮台，因为她们不能给居住在神号中的精灵提供仪式性的肉食祭品。男人取而代之，自此之后女人退居第二位。众所周知，以神话描绘的社会的朦胧起源作为历史是极不可靠的，我们大可怀疑这种故事的确实性，甚至怀疑《创世记》的确实性。但这个故事尽管暗昧不清，却也寓意深长。

在这个神话中发生了两件事（这在我和我妻子约兰达合著的《林中女人》一书中已作了充分阐述）。虽然神话并没有对我们述说过去之事，但它可作为事物现存秩序的一种合理化或用马林诺夫斯基的话来说作为一种“社会凭照”（social charter）。美国男人经常声称他们在智力上优于女人，以此来为他们的统治权辩护。另一方面，蒙德鲁库神话则认为男性角色的至高无上在于：他们，只有他们才从事打猎这种性命攸关的工作。美国人的这种观念是自我尊崇、自我吹嘘，没有任何道理的推测；而蒙德鲁库凭照式的神话至少还有提供社会和经济解释的作用。蒙德鲁库神话中也有心理性要素。神话是世代传谕而成的，并无自觉的作者，但它表达了一个民族的某些希望和焦虑，恰如梦是个人的幻想一样。两者都是以社会允许的方式表达压抑于潜意识心灵中的东西，都是以符号或比喻的形式复苏过去的经历。在这种意义上，蒙德鲁库神话表述了妇女可以占统治地位，因为她们曾经统治过，恰如每一个儿子都曾完全依附过母亲一样。妇女被描绘为一种威胁力量，如果男人不愿再回复到服从状态，对此就必须严加防范。就此而论，这个故事意味深长，因为它集中反映了神话中的男人由于性被动而居于从属地位。男人大权在握，但他们惟恐失之于女人，而这本来是从女人那里得来的。

蒙德鲁库神话和其它类似的神话，都是男性防卫自身弱点——对此他们严加防范，不使泄露——的形式。如果男人真是因天性而雄踞统治地位，那就根本无需如此之多的文化支撑了，如男

性秘密结社，展示男子气、寻衅如此种种被女权主义者所喜用的术语概括为“性别歧视”(sexism)和“男性沙文主义”的行为。我姑妄猜断，这种过分的防范，再结合简单技术下劳动分工所带来的男性优势，就构成了许多男性需要至尊地位的基础。上述劳动分工延续至今，随着新技术的涌现日趋消失。妇女的声望目前滞后于现代经济现实，但必须飞快赶上。⁵⁸

许多社会都充分说明了我们的基因遗传并不包含男性统治的因素。在这些社会里，赋予妇女与男人同样的地位。在易洛魁人(Iroquois)中，群体中年长已婚妇女有权任命和撤换首领，管尽她们自己并不充任首领。非洲南撒哈拉地区的图阿列格妇女，也不占据任何公共职位，但她们备受自己男人的敬重，在政治上有影响，偶而还很富有。这些群体过去尚武好战，这使人联想到男人的凶猛好斗和女人的较高地位正好十分相称而且确实经常如此。虽然初民社会的妇女占有公共职位极为罕见，但在西方历史上却屡见不鲜。英国两个最强有力的君主是伊丽莎白一世和维多利亚女王；再如印度的英迪拉·甘地、以色列的戈尔达·梅厄和英国的玛格丽特·撒切尔都清楚地显示了女人——一般要联合男人——能够坚强地统治国家。而且，上面这三位女性在任期间都成功地领导了战争。因此我们得出这样的结论：职务造就了人而不是相反。

玛格丽特·米德在其著作《三个初民社会中的性别和气质》及《男人和女人》中，生动地描绘了女性地位的多变性。以新几内亚的男人在妇女去市场易货时练习舞步为例，米德论证了性别角色具有相当大的可塑性。在某些社会里，妇女可以占据宗教职位但在其他社会却决不可能；在某些社会里，妇女是独立的、十分自信的，而另一些社会里她们就不得不保持谦卑和端庄。不过，即使在妇女声望低下的地方，也有补偿的机制。在许多群体中，妇女在老年

时得到较之从前更高的地位，这与美国的情形恰巧相反；在另一些群体，妇女们“垂帘听政”，通过丈夫和儿子施加影响。当然这经常要有很高明的操纵技巧，但世界各地的妇女已经发现了如何采取主动、办成事情，实现自己的愿望而不是只做做表面文章。这里需要有对社会关系异常卓越的敏感性，为什么妇女常常成为优秀的人类学家，道理盖出于此。

除劳动的技术分工外，其它许多因素也影响女性地位。一种越来越不依赖于人之体力的技术将允许妇女进入一度对她们闭锁的经济领域中，这个过程得到了人口统计学和经济学的帮助和支持。为什么如此之多的妇女进入劳动力市场？理由之一就是出生率的下降。生育孩子曾经无上荣光，而今天一名妇女有两个以上的孩子就会深受公众指责，被骂成向社会抛弃废物。工业经济已濒绝境，就业机会和资源都不允许以往的人口爆炸再继续下去。女人的主要成果变成了供给过度。一旦从大家庭的重负下解放出来，她们就有一切理由参加工作。某些人希望于此找到人生经历59 的充分实现，另一些人则抱怨呆在家中闲得发慌，还有一些人出外工作是因为经济拮据，后一种人是绝大多数。

在西方史无前例的消费中，我们的生活标准在某些方面已经下降了。似乎我们可以买得起种种小器具、成年人的玩具或华而不实的小玩艺儿，但我们无力承担养活大家庭或购买房子这样的事。住房之昂贵妨碍着大家庭，只有不到百分之二十的美国人能买得起现行价格的住房，城区中的新单元漫天要价，租金高得吓人。大家庭最主要的开支是食物和医疗保险，这也花费颇巨，说这些已属多余之言，因为即使小家庭也发现极难维持生计。所有这些矛盾的一个解决方法就是妻子外出工作。有一种电视和杂志的陈腐题材，描写妇女竭力要走出家门、参加工作、违背了男性沙文主义丈夫——他们的男子气因此受到威胁——的意愿。这种剧情

证明了M. 弗里德的另一句格言：“信者愈众反为假”。在绝大多数情形下，当丈夫依凭自己的收入难以维持正常的家用时，妻子在丈夫同意后、甚至经过据理力争方外出工作。作为工业资本主义产物的工作着的妻子，比作为女权运动产物的工作着的妻子要多得多，这是她们的立足之处。不过，她们必然会要求机会和工资的平等，这是不可避免的。

工作和家庭间相互冲突的要求，已将严重的张力引入女性角色和妻子与母亲的亲属角色之中。家庭的结构和内部功能随之经历了非常重要的变化，以致于引得大批平庸的卡珊德拉(Cassandra)^①式的新闻媒介纷纷预言家庭将于近期内消亡。美国未来的家庭当然有别于1950年的家庭，而后者与1850年的家庭也大相径庭。家庭的形态和婚姻的样式都将变更，正如它们曾经经历过变更一样，但是它们却决不会消失，因为它们是人类维系的普遍持久的形式。然而充分论述它们却是下一章的主题了。

① Cassandra是希腊神话中特洛伊的公主，能预卜吉凶。——译注

第四章 婚姻与家庭

60 婚姻是一种独具风采的制度。虽然一般都把婚姻看成一种自然状态或至少由神意安排，但实际上它是社会为我们设置的一种精巧非凡的罗网。我们来考察一下它究竟有无益处。一个女人（或多配偶制中的女人们）同意把自己置于一个男人（或男人们）的毕生奴仆的地位上，为他洗衣煮饭，在需要时满足他的性欲，为他生儿育女。在婚姻交易的男方这边，要求他制约对妻子（或妻子们）的性欲，或至少要使自己的私通对妻子保密，在法律和习俗的压力下和妻子居住在一起，供养她的孩子。双方的独立性和自主性都发生了急剧的减少，双方都对对方的劳动保有一种留置权（lien）。当孩子出生后，每人肩上重负骤增，因为他们确实付出了巨大的代价。这里根本没有自然状态可言，整个事项有违常理。然而，对所有人来说，婚姻已构成生活中无比重要的部分，成为常规惯例，以致于极少有人想到去探询这一制度，我们现在这么做则是怀疑时代的征兆。

不管婚姻的义务责任是什么，每个社会都有婚姻。这并不意味着每个人都结婚。甚至也不是意味大多数人都结婚，而只是指每一人类社会，男女之间存在着社会承认和首肯的结合形式，对此我们称之为婚姻。对于定义必须小心谨慎，因为定义常诱使心灵相信它在视界范围内任何对象均有纯粹确定的外形，事实并非如此。虽然如此，当人们谈起婚姻这种普天同见但极富文化变易性的习俗时，最好还是描绘它的共同特征。首先，几乎所有的婚姻都设定配偶双方的性接近权利。而且，这种性特权一般是专有排

61

他的。一个人只能与配偶性交而不得与他人胡来。我迅即向读者声明，每个社会都不乏欺瞒和通奸之事，有一些社会里，对忠贞的赞誉更主要是因为失忠而不是守节。绝大多数社会把忠贞的戒律大多沉重地压在妻子身上，而相对说来丈夫可以朝秦暮楚。即使如此，忠贞仍是最理想的，而外遇则定义为通奸。

G·齐美尔曾写道：婚姻涉及到性，但远不止于性，它超越了性。同样，婚姻中的性也转化成某种高于生理行为的东西。当然，客观上性就是性，可在婚姻中它得到了截然不同的意义。在婚姻中性被认为是善的(good)、正常的，符合社会利益，因为它繁衍后代保持延续。婚姻也是授予孩子身份的公认方法，合法性观念或承认法定父亲身份到处盛行。性是纯朴自然的行为，而婚姻却不是，它的真正内核并不只是结合，而是对这种结合的公开认可和批准。这是法律与契约上的事，即使在那些不存在成文法和成文契约的社会中也是如此。

婚姻中互换的远非性的交欢，每个夫妇家庭都具有交换利益和服务的特征。尽管程度上不一，丈夫和妻子都可以占有对方的劳动和产品。这种权利在美国社会是如此充分，以致于共有财产法确保夫妻离婚时必须对分共同获得的财产。然而婚姻中的绝大多数经济交换，就发生在日常生活的琐碎事项中。在初民社会中，丈夫把猎物带给妻子，妻子则烧煮猎物。妻子也为丈夫履行妻子的职责，如为他编织吊床。为此，丈夫亦会编一个篮子或削一个木匙作为回报。两性间清晰的劳动分工已为现代工业社会中工作着的妻子弄得模糊不清了，丈夫经常迫于无奈帮着料理家务、照看孩子。但是传统如此顽固(或丈夫如此懒惰)，许多妻子发现自己整日在外工作还要再加上 90% 的家务。婚姻本来是互惠的，但经常不平等。

最后，绝大多数社会中婚姻更奇妙的一个性状是：当事者希

望结合多少持久些。许多群体中的实际经历表明只有怪诞之人才
62 会反对永年相好，但人们的良好愿望似乎过于藐视统计学。某些
已结过八次婚的图阿列格人告诉我，每次结婚他们都希望白头偕
老。美国人也是如此，通常要坚定地克服对婚姻永固的怀疑，至少
在婚礼期间是如此。

社会与社会间婚姻的结构和品行各各相异，但上述意义却到处一样。婚姻是一个男人(男人们)与一个女人(女人们)之间持久的联结，赋予配偶互相专有的性权利和经济权利，赋予由婚姻而生的孩子以社会身份。已婚的人类学家夫妻在田野工作时经常发现，不管他们与当地入多么殊异不同，但他们夫妻彼此间的地位很快为当地人理解。对他们夫妻间的事当地人会感到惊讶和有趣，但却从不怀疑这是与自己的结合完全相似的深远久长、专有独占的婚姻。我们怎么来解释这一点？

外行和专业人员共同认为，婚姻通常的合理性就在于，它设置了两性间基本的劳动分工，控制了性行为，是孩子于其中获得社会化的构架。这一切过于平淡无奇、明白易见，反倒令人生疑。那些主张性调节功能的人认为，选择是争夺女人的一场生死攸关的争斗，这会导致混乱。他们对如下事实有欠考虑：正是婚姻强加了与妇女发生性关系的真正制约才造成了女性的缺乏。没有婚姻，我们多半对性无精打彩，女人就要拚抢男人而不是相反。

这并不是否定把男性和女性的工作和活力划分成互补的家庭杂务也是婚姻的一个要素。然而人们不禁会问，这是实现劳动分工的唯一途径吗？为什么不让兄妹成对、或其他亲属集团相互完成带有性特征的特定工作？或甚至会问：为什么不让男人自己煮饭吃，而让女人在能做的时候也去干男人的事？最后，家庭是孩子于其中获得社会化的唯一构架吗？就其表面看大有疑问，因为孩子在无父家庭、无母家庭、集体性的幼儿园和学校中也会成长。人们或许会争

辩,孩子在婚姻庇护下成长更加幸福、更好调适,但家庭恰如其它单位一样,似乎也能——有些人说得还要过份——产生神经病患者。

家庭确是一个有用的社会单位,但简单的功利主义会形成拙劣的人类学。而且,家庭的有用性也不足以强制成为普遍性。让我们还是回到某些更基本的考虑上来。列维-斯特劳斯提醒我们,理想上总可以对性实施社会控制。性是强大的驱动力又是阻碍,它能指向不同的对象,甚至还能升华,它的能量可以一再激发创造性活力。它的强度与可塑性恰好匹配,在适当控制时可以使性成为令人满意的奖惩系统。性的独特性状之一即是它总在文化上受到制约,任何已知的群体中性总是社会的事务。通过制定关于性的道德规范和制约婚姻的规则,社会对性欲进行控制。那些遵循这些规范和其它一系列规范的人,得到妻子、丈夫或就是性满足这类奖励。正如上一章已论述过的,只有当性难以得到时,它才可以用于这方面,每一社会都有使性稀缺的规则。许多社会很赞赏婚前贞操,特别对姑娘是如此,另一些社会也对某些时期和某些情形下的性设置特定的禁忌。绝大多数人类群体都谴责淫乱的群交,都宣称婚姻是性的正当保障。而对婚姻中的纵欲却很少有限制,社会鼓励夫妻双方溺于相互的性爱中。性交的藩篱对妇女的影响尤甚于男子,但必须重申女子性欲的潜在要求远远超过了任何男子的可能需要。在大多数社会里,责令妇女谨守贞操、忠诚、谦卑和节制,并希望她们阻止男人的越轨。当然,她们不会总这么做,但更高的行为标准一般是努力的目标,有时它并非是僵硬而不可逾越的规则。

因而,婚姻就是我们从工作、生殖、抚育孩子得到的奖励系统的一部分,所有这一切构成了社会延续的关键。婚姻也增强了性别的社会分工这一社会分化的基轴。我们通常把婚姻认作一种结合,但也应当明了当某人结婚时,他不仅改变了与配偶的关系,而

且改变了与所有异性的关系。正是给予一位男人与一位女人保持最亲密关系的契约，同时也就责成他更加远离别的女人并节制自身；她们变成了“反妻子”(antiwives)。于是全体男性和全体女性之间产生了分裂，而这是由个别男女的联姻直接造成的，它的功能就在于维持劳动分工并使其永存。男女之间的劳动分工或许是抚育孩子和幼年依附性的响应，但婚姻却给分工添色增辉并使其正规化。

人类学家戴维·M.施奈德(David M. Schneider)已经指明美国的婚姻和家庭这些纽带基于弥散性的、持久的、不容置疑的忠贞和孝顺的模式之上，它们使爱具体化。当然这是理想化的，我们的家庭恰恰因仇恨、嫉妒和伤害而常趋恶化，但施奈德指出了某种十分真实的东西。各个社会中都把丈夫和妻子的关系看成亲密无间的关系，而且是所有纽带中最亲密的。这是极度弥散的关系，覆盖了包括性、权威、经济学一直到宗教的全部活动领域。这是除一种关系，即母婴联结之外全部关系中最为密切的关系。弗洛伊德看到了两种关系间的明显平行性，并把爱解释为母亲形象的“再现”(refinding)。我将超出这一点，把与母亲的关系看作是所有其余社会关系的原点和铁砧。它在婚姻中继续下去并成为整个联结的延展和所有其它关系的原型，是一切社会结合的模板。

婚姻在劳动分工、抚育孩子和性调节中的明显作用无疑异常重要，但正如我们所知，现象外观之下还发生了别的过程。我们已经发现婚姻既是配偶短缺的原因又是解决它的方法，并且考察了由婚姻引入并维持的两性分离——基本的二元区分之一——的途径。婚姻也被看作一种基本的整体的关系，是母婴联结在成年生活中的显现。覆盖这些潜在的功能是另一回事，这在上一章中已间接提到：婚姻是对立的统一者，是表现互惠性的基本途径。

我宁可把婚姻当作所有社会关系的样式，因为它包括了那些

被认为生来有别的社会个体的结合。父子间的关系不管多么亲热，毕竟是基于家庭的同一性和两者同性之上的另一不同秩序。相反，建立在不同和互补之上的纽带——包含了构成社会秩序基础的交换与互惠性，这里我又回到列维-斯特劳斯的著作上来了。婚姻中解决的第一个对立就是两性间的对立。某些社会也允许同性结婚，但只是在特定的情形下，而且仅当配偶之一具有异性的合法地位。在莫哈维(Mohave)印第安人中，易装癖男人与别的男人结婚，但前者完全被当成了女性角色。在西非，没有男性后嗣的富人或要人家庭的女儿，有时也假定有男性的社会地位并娶妻，后者（在男性邻居的帮助下）生儿育女以承血脉。

我们自己社会中的同性恋婚姻也是切题的有趣情形。大多数美国人对同性恋行为的道德反应大相殊异，包括从凭据《圣经》加以呵斥到对自己活也让别人爱这种态度的忧虑。然而几乎各界人士都认为同性婚不合逻辑，不是说不道德，而是指毫无意义。只要指出该种联姻无有后嗣的事实，这种观点就合理化了，但这种异议同样也指向异性婚中不愿生育的夫妇。但是同性结合的真正问题是把本来同性的人纠集在一道，实属多余和内转。另一方面，婚姻⁶⁵本是从自己的性，也从自己原来的家庭外转；乱伦禁忌形成了完成外转的主要手段。

乱 伦 禁 忌

如果婚姻是与异性或其他亲属群体之关系的肯定性扩展，则乱伦禁忌就是婚姻的否定性方面、婚姻的反面。婚姻上的戒律和近亲结婚的禁令却是普遍存在的，而且是同一现象的组成部分。乱伦恐惧有两个鲜明特征，一是它引起极度憎恶，二是似乎出自本性。从很小的时候起我们就懂得与近亲的性关系纯属不正常，虽

然谁也没有详尽地解释过此事。这种自发性已导致某些人从理论上将对乱伦的反感归结为天生的和遗传性的，是防止有害的近亲繁殖的进化发展。这也是大多数欧洲人和美国人的流行信念，他们坚定地相信与自己的姊妹或即使表姊妹联姻，也总是自动产生精神上、生理上或道德上的畸型后裔。然而基因并不会这样自动惩罚罪孽，毕竟美丽智慧的克娄巴特拉(Cleopatra)^①是兄妹婚配的后代。

配偶问题相当复杂。首先，如果近亲婚配，家庭中出生的男女孩子的比例不等将妨碍两性配偶的均衡分布。这里又掺杂了如下事实：每个家庭中孩子分别于不同时期成熟，因此相互间并不适宜〔做配偶〕。例如有这样的家庭：三个成熟的女儿和一个尚处襁褓中的男婴，则同胞手足之间的婚配大成问题，毋宁女儿们配父亲倒挺合适。说到底，系统的近亲婚配难以维持下去，除非它越代进行且没有发生什么或注意到有害的后果。近亲联姻存在一种危险，配偶可能携带致命的隐性基因，在他们的后代中它就会变成显性的或表型的，但大多数遗传病的发现需要临床例证和相当全面的家庭病史。不管怎样，把乱伦禁忌解释为一种避免遗传性灾祸的手段不足以说明该戒律全面彻底和强烈情感的特性。

厌恶乱伦出于本能或生物遗传在如下事实面前一筹莫展：乱伦比从前想象的远为多见，至少在美国是如此。此事首先于八十年代初引起了广泛注意，电视和报纸报道了社会工作人员早就洞悉的事实：年轻的女孩，甚至还有男孩，经常是自己父亲、继父、叔(舅)父和兄弟们性行为的对象。这不是本能的反感，⁶⁶相反似乎有一种吸引力，至少在主动的男性方面是如此。这就支持了弗洛伊德的理论，他认为戒律的强烈感情色彩是对乱伦冲动强度的衡量。这

① Cleopatra是埃及女王，公元前51—30年在位。——译注

也对爱德华·韦斯特马克(Edward Westermarck)创导的关于一起长大成人彼此不会有性兴趣的观念提出了疑问。

与乱伦禁忌的生物学解释有关的另一个问题是,每个社会这禁令的范围不一,甚至同一个社会也有出入。犹太人可以与家庭任一方的第一代表亲结婚,而天主教徒在第三代表亲中才可物色配偶。我国的每一州都有定义和禁止乱伦的法律,但这些法律在定义什么是乱伦时却迥然相异,尽管各州也都禁止直系亲属如同胞之间、父母与子女之间的性行为 and 婚配。另一个极端是,有许多社会规定与异性中的大部分人发生性关系均属乱伦或至少是不正常,只剩下一小部分异性可供择偶。进而言之,在这些社会中确凿无疑地赞成某些亲属结婚,如一个男人与其姊妹的女儿或一个女人与其姑母的儿子结婚。我们有据可查的最属近亲的婚姻当数古埃及、秘鲁的印加王国和夏威夷等地王族的直系血亲中的兄弟与姊妹的结合,现在并不清楚这种联姻产生的伤残后裔,当时在平民中也严禁实行。因此,我们必须另行寻找这种普遍戒律的解释。

马林诺夫斯基武断的功能主义理论驱使他力图实际性地解释一切,他把乱伦禁忌的功能理论化为维持家庭的稳定性和完整性。与丈夫或妻子之外的异性发生性关系将导致竞争,造成兄弟反目、父子成仇,毁灭掉这个基本的社会单位的稳定性和秩序。随之这又会破坏家庭的一系列经济功能和其它功能,并将危及整个社会。这个观点具有某些价值,尽管我们还可在此之上再加上第一代亲属间的性关系会毁灭家庭的角色系统、横切并取消权威界线的观点。然而,马林诺夫斯基的理论没有解释父母子女组成的基本家庭单位之外的任何禁忌,除非作些无缘无故的应用性扩展。在扩展所及之处它是有效的,但扩展的范围极为有限。

弗洛伊德在其《图腾和禁忌》(1912)一书中,对乱伦禁忌的起源和功能提出了更富思辨性的理论。按照当时流行的人类学观

点，弗洛伊德探究了生活在家族领导人、他的配偶及后裔组成的“游牧部落”或群落中人类的直接祖先。族长是部落的绝对统治者，他的特权之一即是对配偶们，包括对自己女儿的性垄断。儿子仇视父亲，希望女人们自己协力同心杀死父亲，这大概借助于简单的技术如较尖利的石制武器即可办到。然后大家分食其尸以分解父亲的力量。随之，涌现出对父亲矛盾交加的感情，并会因悔恨忤逆而痛苦不堪。为赎罪衍，他们做了两件事。首先将父亲等同于一种动物，按人类学术语叫“图腾”，这就把父亲符号化，而且该图腾也就成为与他们亲属群体相等义的名称和象征，正是从这个神秘的、图腾式的动物父亲那里，他们追寻到了自己的祖先。然后，他们又设置禁忌，除了某些仪式场合，禁食该种动物。这样，他们弥补了弑父和嗜食同类之罪，并将另一个赎罪的希望寄托在妇女身上，即他们的母亲和姊妹身上。这个愿望是通过永久放弃占有妇女并制定法律——可以说是人类历史上第一个法律——严禁同一图腾父亲的后人，亦即同一图腾群体的所有人发生性关系而得以完成的。从此，男人必须将女人交与别的部落，后者亦同样回报。

弗洛伊德认为这种虚构的情节正是人类发展的分水岭，因为由此产生了我们忍让、内疚和压抑的能力，还有文化的制度。族外婚是第一种法律，信仰图腾血统是第一种宗教，图腾群体是第一个文化上构成的社会单位。很明显这与恋母情结的情形相平行，弗洛伊德一度相信个体经历是远古罪行的“种族记忆”——弗洛伊德在后期著作中丢弃了这个概念——的复苏。然而，恋母情结关系到人们无需有意识地接受禁忌的训诲这一事实的解释。孩子们在放弃母亲之时，也就似乎把其他所有家庭成员置于禁忌的范围之内了。也可以说，美国人和欧洲人是通过抑制家庭中性的展露或公开讨论，否定性地懂得了禁忌。对于弗洛伊德如此云云的人

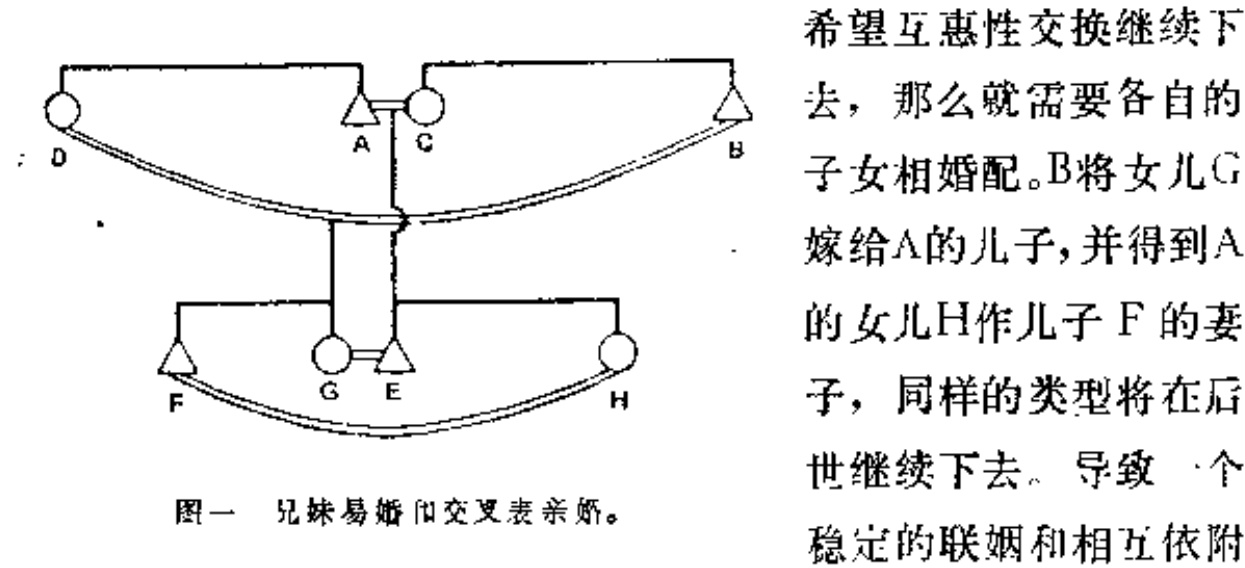
类起源故事，我们怀疑是否真发生了这一系列事件，怀疑人类文化的诞生会如此突兀和剧烈，但他声称我们通向人性的确凿和必要的步骤就是定义乱伦并加以禁止，这一点绝对正确。

族外婚风俗或“外婚制”(exogamy)的发展，正如在其他人的思想中一样，也是弗洛伊德理论的核心要素。已故的L·怀特曾写道：早期人类面临的选择是“嫁出去，要不就是逐渐灭绝”，他将这个观念一直追溯到E·泰勒和圣奥古斯丁。在怀特的推论中，我们原始的史前祖先，既可在小型游牧群体内部通婚，也可超出限制实行外婚。那些表现为一贯内婚制的群体变得越来越与世隔绝、自身封闭，而那些外婚制的群体同联姻的群体结成了联盟。那些内婚或“内婚制的”(endogamic)群体愈益孤立和弱小，而其他群体则在众多联盟中日趋强盛。这样，内婚制孤立的群体被驱逐出富庶之地或在战争中遭到消灭，剩下的外婚制群体按社会学类型的自然选择生存下来。

列维-斯特劳斯也阐述过一种禁忌理论，强调群体间联盟的需要，但他一方面从较基本的概念出发，同时又以极罕见的理论结束。法国结构主义者的最初假定是互惠性构成了人类社会的基础，而且是缓和社会对抗性引起的矛盾的主要途径。它同时包括自我克制和利他主义，并在人与人之间建立起交往的结构。在列维-斯特劳斯的论述中，完整的礼物、即完全互惠性的行为，就是馈赠一名妇女。列维-斯特劳斯描绘了人类文明的初期，我们这个物种已具备了全部的本能行为，但尚未发展出行为的文化规范。早期人类发现自己处于特殊的两难之中：既无本能的秉赋来制约婚配，也无可以这样做的法律。人类的性行为任意杂乱，不分对方是近亲还是陌生人。列维-斯特劳斯说：某些个别的男人，由于和他人订立契约，必然会冲破这种社会混乱。每人将放弃对自己群体中女子的权利，设若自己的姊妹，并将她赠予外族的男人以换回该

人的姊妹。每一个人都与一名女子紧紧缠绕在一起，因为即使没有上述交换他也会有〔妻子〕，但他也是有一个被某种纽带紧紧相联的伙伴，这种纽带的力量来自该礼物的价值。与妇女的结合从仅仅是对偶变成了男人间正式的协约，这就是婚姻。男人间的关系也由疏远或敌意变为相互支持和合作。这样，婚配也从自然行为进展到文化产物的地位上。列维-斯特劳斯说，男人间的关系是第一性的，而男女间的关系仅属次要。

列维-斯特劳斯追溯的兄妹易婚的规律，其结果饶有兴趣，正如图-①所示，可以看到假如A和B是最初姊妹交换的主持人，并



图一 兄妹易婚和交叉表亲婚。

的系统。

让我们更加详尽地考察一下该图，因为A和B虽作为外人相遇，但他们的子女却是“血亲”或有“血亲关系”。E和G结婚，G是他姑母的女儿，但从母亲的家系看，她也是他舅父的女儿。参照此图，F和H处于同样的关系中。这两类表亲、各个异性同胞手足的孩子，按人类学术语就叫作“交叉表亲”，基本的兄妹易婚就产生了交叉表亲婚，这是所有婚姻选择中最为广泛的一种。相反，易婚不

① 图示符号十分简便。三角形代表男人，圆代表女人，三角形和圆之间的双线表明两人结婚，从双线的一条中伸下的单条垂直线表示他们的子女，最后，兄妹间的相互关系用单条水平线表示。——原注

会产生平行表亲婚,或者叫各个同性同胞手足的孩子(父亲兄弟的女儿和母亲姊妹的女儿)之间的婚配。列维-斯特劳斯从这个范例出发,在《亲属关系的基本结构》一书中,对交叉表亲婚的各种变化进行了详尽的研究(见第五章),这最终也就是人类社会的起源和基础的理论。

婚姻的形式

存在着数种类型的婚姻,这反映了世界不同地区社会制度的差异。然而,各地的婚姻习俗都需考虑全球范围内或任何大的人口中男性和女性出生比例基本相等这一生物学现象。有三种基本的联姻形式:一夫一妻制,或一个男人和一个女人的婚配;一夫多妻制,或一个男人和多个女人的婚配;一妻多夫制,或一个女人和多个男人的婚配。后两种复数形式的婚姻又都称作“多配偶制”。“重婚”这一术语意指有两个配偶,虽然通常的英语习惯用法也将此定义扩展到与多配偶制同义。

许多人类社会以这种或那种方式允许多配偶制的存在,但其⁷⁰中多配偶婚姻的确为数不多。而且,一夫一妻制是地球上大部分地区的准则,所以世界上绝大多数婚姻都是一夫一妻制。整个欧洲,亚洲、澳洲和南北美洲的大部分——除了少部分仍居于森林中的印第安人部落——一夫一妻制都是共同合法的婚姻习俗。大多数传统的非洲社会允许一夫多妻,这个习俗与穆斯林法律相吻合,但即使在那儿一夫一妻制婚姻也与日俱增。一夫一妻制具有符合人口统计学的清晰功用。而且它在配偶间建立了简单的一对一的二分纽带,与多配偶婚姻相比,即使不和谐,维系的强度也大得多。一夫一妻制也产生了最小的家庭形式之一,即丈夫、妻子和孩子们组成的核心家庭或夫妇家庭。它的小规模非常适应工业社会劳动流

动性的需要，它已成为现代世界占压倒多数的家庭形式。

在本章的稍后我们将详尽探讨一夫一妻制婚姻和核心家庭，继续这儿对婚姻类型的评述。一夫多妻制是多配偶婚姻中更为常见的形式。在《圣经》时代它就已是非常明显的惯俗，据说所罗门有七百个妻子，即使在当时这个数字也足可炫耀了。一夫多妻通常是有钱有势之人的特权。在许多南美印第安人部落中，只有首领才可有两个以上的妻子，这是对他公务重负假定的褒奖。蒙德鲁库人的首领也有此正式的特权，但今天已几不实行。一个意欲蛮行的年轻首领只会招致第一个妻子的愤怒，后者试图淹死比她更年轻的妻子。人们会说男的允许一夫多妻而女的却不肯。在非洲，财产可以促成一夫多妻，但一夫多妻也是获得额外财产的途径。索要聘金之高对穷人而言即使要娶一位妻子也属奢望，但富人却可妻妾成群。但一旦有了妻子，她就会通过农业或其它劳动给丈夫带来额外的财富。众所周知过去西非某些国王有数百名妻子，这甚至对富裕的平民来说也不可思议。穆斯林设定任何男子允许娶妻的最高限额是四个，这是公元七世纪先知穆罕默德时代改革后的规定。穆罕默德颁令丈夫必须公正平等地对待妻子，而且必须能养活她们。他加上了循此方式任何男子能够正常保持的妻子数最多为四个，这对当时某些妻妾成群的阿拉伯人来说无疑是一种锐减。现在，当代伊斯兰改革家也用同样的基本逻辑来为减到一个妻子辩护，强调在现代生活条件下男人决不可能公正地对待数个妻子。

71 在西非穆斯林中，通过在家户院落中为每个妻子提供隔开的房间或小屋来解决公平问题。不管丈夫或许是多么喜欢年轻漂亮的配偶，他都需轮流在每个妻子的住所中吃住。谈到一夫多妻，争风吃醋之事总不会少，因为共夫诸妻的关系常常很棘手。当然，一夫多妻对美国人的家户来说必将产生完全毁灭性的后果，但对那

些成长于其中的人而言这只是日常生活的一部分。某些已衰老的非洲人的妻子会敦促丈夫再娶新人，帮助料理家务，或者解脱自己看护孩子的重负以便抽暇去市场，但龃龉总会产生。在尼日利亚的豪萨族人中，共夫诸妻是用“对头”这一称谓来指称的，因为她们之间的争斗接连不断。有一个豪萨族人告诉我，他不久即要娶第二个妻子，但从此要等许多年才能再娶，因为出于谨慎的考虑应该与第三、第四个妻子几乎同时结婚。他解释说这是因为家户院落中会出现不均衡。两个妻子形成均衡的对峙，她们互相横眉立目，但因丈夫不牵涉进去就难分胜负。同样，四个妻子通常分成两对两，撇下丈夫在前厅安稳地接待他的男性客人。但当某人有三个妻子时，对抗变成了两对一的形式，彼此的联盟和派别不断变化，就把丈夫牵扯进了冲突之中，使整个院落终日鸡犬不宁。真正常见的争风吃醋并不集中在对丈夫的性的竞争上，而是集中在对各个妻子所生孩子事实上或想象中的差别之上。附带补充一句，尽管豪萨族和其他西非社会属于家长权威制，但母子纽带在一夫多妻社会中比在一夫一妻社会中更加坚固有力，因为父亲的注意力冲淡和分散了，而母亲的注意力不仅未分散，相反却因对抗而更加专注。

大多数人认为，由于一夫多妻制妇女地位必定降低，其实这是从我们自己的准则所作的简单推断。在1968年，已婚的法国妇女只能掌管自己的收入，但大部分西非沿海地区的妇女也不乏此权。在这个地区妇女是小商人，她们卖食物、雪茄、太阳镜，或头顶托盘沿街叫卖，或在当地市场摆摊售货。某些成功者成了村社间贸易的小型批发商，极少数人致富并成为名流。她们经常组成由市场妇女管理的紧密控制的行业公会，并形成了政治力量。一名妇女挣得的钱绝对归其所有，如果愿意她可以在经济上帮助丈夫，或者以适当的利率借贷给丈夫，但丈夫对她的收入却无权染指。结果，

不管有无别的共夫诸妻，妻子总是家中独立和自豪的人物。一夫多妻社会中妇女的声望和价值或高或低，每一种情形更取决于经济因素而不是婚姻境况本身。

一妻多夫制习俗使许多人茫然不解，难以置信。“这是反人性的！”一个非洲青年刚听我解释完一妻多夫制就这样嚷起来。我向他指出在他自己的社会中复数婚姻是允许的，但他驳斥道，只有妇女才可以有共同的配偶，她们对此并不计较。这位年轻男子的种族中心论是可以理解的，但即使是美国妇女也觉得一妻多夫比一夫多妻更加不可思议。只有在少数社会中对一女同嫁数夫并不追究。内华达的肖肖尼人中这偶有发生，却又伴有偶然的一夫多妻，最典型的例子来自波利尼西亚的马克萨斯群岛(Marquesas)、西藏和印度的某些山区部落。在几乎所有的例子中，缺乏土地或极端严酷的环境条件造成了入不敷出的生活水准，因而需要控制人口。道理很简单：一名女子可能有一百名丈夫，但一年左右才能生一个孩子。然而，一妻多夫并非是对人口过多和艰难岁月的普遍应对，因为大多数生活在饥寒交迫中的民族并没有循此习俗，这只是许多可能办法中最简便的一种。

在喜马拉雅山放牧牦牛的西藏人中，一妻多夫具有良好的经济意义。一个男子在经济上能够自足之前，必须养殖一群牲畜，在这荒瘠不毛之地这一过程相当缓慢。男人们自立很迟，那些与已婚的长兄在一起的男人通常被邀请加入一个兄弟联盟。哥哥是家户之主，而且是妻子所生孩子的父亲，而弟弟帮助放牧并分享他妻子的肉欲。当弟弟积攒起自己的畜群时，他就自立门户并退出这种一妻多夫联盟。这实际是推迟年轻男子结婚年龄但又充分照顾到他们性欲的一种办法。这种习俗和妇女声望并无必然关系，因为马克萨斯妇女比西藏妇女的地位要高得多。与其它任何事情一样，也可用两种相反的观点来看待一妻多夫制。可以把它看成是

一名妇女保持着自己授受人(stud^①)的稳定,也可以看成是两个或两个以上的男子共享一件动产。依据社会情形,它可属其中之一的一小部分,或两者兼备。

兄弟式一妻多夫制,我们称之为该风俗的西藏型,也可以看成是两个亲属群体之间、即妻子和丈夫双方亲属间的关系。从这种观点看,新娘不仅是和丈夫,而且是和丈夫的整个亲属群体缔结婚约。弟弟对嫂子的权利来自群体之间的交换协约。在“夫兄弟婚制”(levirate)风俗中这就更为清楚不过了。它可与兄弟式一妻多夫制相辉映。《圣经·利未记》中提到了古代希伯来人的夫兄弟婚制,它的名称盖出于此,^②该制度责令:当一名男子死后留下无嗣的寡妻时,弟弟有责任和寡嫂结婚,以承家嗣。在绝大多数遵奉夫兄弟婚制的社会中,寡妇总是与亡夫的兄弟结婚而不管是否生过子女。然而与希伯来人相同的是,总是小叔子娶了寡嫂,这就是大家所知的叔嫂婚制。正是如此,亲属群作为一个整体握有对妻子的剩余权利,丈夫的家族不仅要承担她个人,而且正如希伯来风俗所定,还必须承担她的子女。亲属群体的基本要求是自身的连续性,对新娘的兴趣只是在其子女而已。

另一个流行的习俗,即众所周知的“妻姐妹婚制”(sororate)也包含了同样的原理。妻姐妹婚制却是夫兄弟婚制的颠倒,它责令或迫使一名鳏夫要和亡妻的姐妹,通常是妹妹结婚。他的亲属与妻方亲属通过婚姻缔结了提供一名女子的契约,夫兄弟婚制和妻姐妹婚制都具有的协约比包含在联姻中的人们存留更久。与妻姐妹婚制极为相似的风俗是“妻姐妹一夫多妻制”,或曰一名男人娶两个或两个以上的同胞姐妹的婚姻。在巴西上欣古河(Xingú River)的某些部落中,男人的这种明确权利是显而易见的,在那里

① Stud照义直译就是“配种雄畜”。——译注

② 《利未记》英文名称为 Leviticus, 与夫兄弟婚制 levirate 字头相同。——译注

一个男人可与妻子的未婚妹妹性交。这可能导致妻姐妹一夫多妻制，也可能这是暂时的安排，直到该姑娘与另一男人结婚即告终止。

现代工业社会中的婚姻越来越成为私人之事，我们也倾向于如此考虑。在我们的意识观念中，是否结婚，何时结婚，与谁结婚纯属个人选择。年轻人，特别是年轻女子，是她们长辈喋喋不休的建议和唠叨的对象，但一般认为最终的决定权仍属于她们自己。包办婚姻被看成是我们文化中野蛮的陈旧的东西，是追求幸福的肯定障碍。要确定父母包办婚姻和自由恋爱婚姻哪个结果更好并无一定之规，因为它们各有特定的时代和场合。从前婚姻由家庭缔约，但今天我们的家庭已如此萎缩无力、功能衰竭，以致于现在它已不起作用了。然而，在过去的年代里，并不把浪漫和爱情当作是婚姻的先决条件，配偶间的关系缺乏今天具有的某种强烈情感。

在美国，婚姻不再包办，当然也不是完全随意的。人们为爱情结婚，但人们似乎更倾向于爱上与己有“共同之处”的人。共同之处一般指种族、所受的教育、宗教信仰和阶级地位，所有这些通过确定双方的交际、学校和居住地点而预构了婚姻。父母不会确定74 无误地告诉孩子和谁结婚，但父母选择孩子于其中长大的城区，决定孩子的宗教信仰，支配孩子受教育的程度和地点。于是，如果一位男青年和在大学校园的同一宗教团体中遇到的一名女青年结婚，则双方的父母大概都会欣慰万分。他们甚至会说即使早就包办好也不会如此天从人愿。

无论怎样受限制，我们社会中择偶的自由度总是非比寻常但并非唯一。虽然许多初民群体对年轻人约束很松，但他们认为婚姻举足轻重不容小辈们自定。在那些结婚时转让大笔财产的社会里，老一辈的支配就最为明显不过了。在非洲的大部分地区，男方的亲属要交付给女方家庭一笔“聘金”。人们经常误以为聘金乃是

新娘的全部身价，其实应当看成是新娘及其亲属的荣耀之物，是对新娘家人因抚育她成长而付出花费的酬偿，更重要的是以此确立丈夫群体对妻子所生子女的权利。从这种风俗的两个方面可以更清晰地看出最后的这一目的。首先，如果孩子出生前发生离婚，则许多群体中丈夫的亲属可以追回聘金。其次，既然聘金可在数年之内支付，则直到全部付清后孩子才算完全属于父亲的群体。如果父亲的亲属违约，则孩子经常就成为母亲亲属群体的成员。

聘金只是某种交换关系的一部分，这对夫妻的毕生之内姻亲间均继续着这种交换关系。这种交换除了把各个家庭联系在一起的功能外，还有相当重要的经济意义。在简单社会这可能是财富流动的主要方式。在较为复杂的社会中，聘金越来越罕见了。前工业化和工业化初期的欧洲，主要的婚姻交换是嫁妆，即新娘家中给她或给她们夫妇的赠礼。嫁妆不同于聘金，与获取子女支配权或给男方家庭作为抚养他成人的报酬全不相干。它似乎主要起这样的作用：在分层的社会中保证女儿有一个相当阶层和职业的丈夫。嫁妆的数目部分取决于家中是否拿得出，但也因未来新郎的社会价值而异。嫁妆是正在迅速消失的风俗，因为它是婚姻包办的一部分。

家 庭

有各种各样缔结婚姻的方式，但几乎全部产生了形成家庭核心的同居夫妇。小到不能再小的基本家庭形式是由一名妇女和她的孩子组成。几乎在所有人类社会，母亲对子女的权利都被当作是优先的、天然的，这是她生育了孩子这一事实的结果。亦即，她作为母亲这一天然角色足以建立起作为母亲的合法地位。另一方面，除了东非的一些群体外，一个男人并不因他是孩子的生父而

成为合法的父亲。要想成为合法父亲的唯一方法就是与一名妇女结婚，后者生养下孩子。母亲的权利是天然的，而父亲的权利却是文化的。

稍作展开和详述是适宜的。在巴西的库伊库鲁(Kuikuru)印第安人中，孩子称呼在他概念形成时与母亲来往的所有男人为“父亲”。然而这种父亲身份并不是弥散和持久的纽带，完成父亲主要作用的那人正是母亲的丈夫。今天在我们自己的社会中已大大超越了这一点。一个男人是他妻子所生的全部孩子的合法父亲。如果妻子因通奸而生了一个孩子，丈夫可与之离婚甚至否认和那个孩子的关系，但他不得不去法庭申明情况。如果丈夫希望认领此子为自己的孩子，大概也可办到，而不必管那位生身父亲的意愿是什么。实际在美国生身父亲有责任但很少权利。假如法庭发现某人是私生子的生身父亲，他就要被迫支付该孩子的医疗费和抚养费。这不同于离婚后支付的抚养费，因为离异的男人仍是孩子的〔合法〕父亲，对孩子仍有某种权利。而〔私生子〕的生身父亲根本无权利可言。他是在支付损害费，恰如他用汽车撞伤了这名妇女一样。按同样的道理，母亲可以决定将孩子让给别人收养，而那位生身父亲却无权干涉。

婚姻及其合法性，赋予每个孩子一个完整全面的亲属关系地位，一个延伸到父母双方的亲属网络。不合法意味着孩子具有短缺的亲属关系地位，例如年幼的蒙德鲁库孩子还没有氏族名字，因为还不知谁是父亲。他的地位用类似粪土的词汇来指称，虽然有某种被遗弃的味道，但受的待遇倒也不坏。婚姻保证有一个男人来供养、保证亲属联系，因为它也是使男人稳定地联结着生殖过程和下一代的方法。贬低核心家庭和丈夫角色的极端情形来自从前印度雇佣武士的种姓纳亚尔人(Nayar)，一名年轻的纳亚尔女子与某个男子履行仪式性的婚姻，而后者可能不会进一步介入她的

生活。因此，这位女子兴许有一大串情人，有些结合稳定些长久些，但男人因军事战斗而经常不在，这就导致了剧烈的倒转。就男人而言，他们和自己生养的孩子并无亲密关系，而在自己姊妹家及其孩子们身上找到了最亲密的纽带。

母核(matrifocal)家庭

美国人把夫妻和孩子组成的核心家庭看成尽善尽美的形式，它是天造神设或两者共定的。所有对这种神授制度的背离都被当成病态的。在这种思想气氛下，城市黑人家庭由妇女统率的巨大百分比这种消息对美国官方不啻是一种冲击，他们当即认定：这正是美国黑人贫穷的根源。这是一个方便的结论，因为它消除了美国白人对此境况的任何责任，而无论怎样这种境况又可以当成毫无希望而随意搁置。我们的社会医生又一次搬出他们的宏论：发烧引起了疟疾、麻疹来自于皮疹。他们颠倒了因果关系，从此开始了美国黑人“宽厚疏忽”的时代。

人类学家早就了解以母亲为核心是许多美国黑人家庭的鲜明特征。在美国，它采取了特别有力的母女联结的通常形式，表现在共同的生活安排中。年轻妇女可能有一个接一个的情人，或者是已离婚了或被遗弃的。只能靠自己来维持生计，她就与母亲建立了共同的家户，当她外出工作时，母亲为她照看孩子。家户中也许还有别的女儿，可能还有儿子，但男人则是暂时居住在家中。家庭的核心是母亲和她的女儿们，我们把女性举足轻重的这种群体叫作“母核家庭”。母核制部分来自对我们资助未成年儿童方案的一种创造，该方案只给没有男性挣钱人的家庭提供津贴。男人或者被逐出家中以便使孩子得到资助，或者不以家庭正式成员的身份出现。无论哪一种情形，都增强了母核制的趋势。

在非洲血统的西印度群岛，母核制更为明显。牙买加的某些岛上百分之七十五的婚姻是不成文的协约。妇女是家中的永久居住者，而男人则来来去去。某些按习惯法(common-law)同居的结合却也非常牢固，一直持续到配偶中有一个命归黄泉。我认识巴西亚马逊地区的一位老人，他与按习惯法同居的妻子已一起生活了四十年，并且把一大群孩子抚育成人。每年到他结婚那天，神父都力主为他正式举行婚礼且绝对不收任何费用。老夫妻总以不应干预自然起作用的事情为由加以正式拒绝。

某些人把母核制当作美国黑人的特有现象，其实它要广泛得多。美洲印第安人居留地经常有许多妇女领导的家户，尽管母女联结一般不会造成象黑人家庭中常见的抚育孩子和工作之间的劳动分工。母核制在美国所有少数民族中正在生长。大约百分之四十的黑人家庭现在由妇女掌管，但我们亦不应忽略下列事实：从1970年到1980年间，妇女掌管的白人家庭的比例由百分之八上升到百分之十二，仅十年即增长了一半。母核制因贫穷酿成，但亦使贫穷永不绝迹，众所周知美国黑人的家庭境况就是一个严重的问题。另一个事实更加突出了这一方面：生活在我国贫困线上下，或贫困线之下的所有人——包括白人和黑人——中的一半，都是女性领导家户的成员。

母核家庭中女性角色的力量是男性地位削弱和遭受攻击的结果。某些学者相信黑人的母核制是非洲文化遗产的结果，是一夫多妻制家户中母子间紧密联系的传统性残余。另一些人把它当成奴隶制的产物，是奴隶占有者阻止黑人家庭成长的有计划的努力。这些因素可能起一定作用，但不足以解释现代美国印第安人的情况或白人中日益增长的母核制。实际上，在南北战争之后的农村黑人家庭中，男性角色成为家庭经济的核心，而母核制更有力地置身于北方的城市中而不是南方的乡村中。贫穷对此确有作用，但更

关键的是男人工作入不敷出、零散不稳导致的这种贫穷。男人有时可以赡养家庭，但亦会因财源枯竭而长期一文不名。在西印度群岛，男人被迫去做半季节性种植园工作，就象印度的纳亚尔武士一样，不断地从家庭单位中离去。另一方面，妇女可以做家庭佣人或洗衣妇，虽然收入不高但却十分稳定，而且与家庭联系紧密。

母核制一般隐含着某些超出妇女在家户中的中心地位的东西，因为它是世代之间的事。家户的女性家长经常不只是母亲也可能是祖母，她的角色接近于女族长。母核制扭曲了丈夫挣钱养家、妻子煮饭育儿的劳动分工。它具有下列这些特征：年轻妇女养育孩子，当她们外出工作时就由其母亲替代。因此，这是对贫穷和男性地位丧失实际和合理的适应。婚姻和家庭仍被当作理想的制度，但人们经常抱怨难以负担得起。从另一方面看，按习惯法同居的婚姻造成的颠倒，说明了婚姻的不稳定性，引出了母核制和高离婚率之间的平行关系，对此本章的后面还要再予讨论。最后，母核家庭具有某种现代夫妇家庭正在消隐的确凿无疑的稳定性。后者总是基于一男一女游移不定尚成问题的联结之上，而前者则固定在所有人类纽带中最为持久的母女纽带之上。⁷⁸

核心家庭与亲属关系

纳亚尔家庭或母核型家庭和典型的美国中产阶级家庭之间的主要殊异，除了丈夫是否出现外，还在于家庭中的核心角色是由有关的成人扮演而不是由夫妇双方扮演。马上我们要详尽地考察美国的核心家庭，但是现在我们可以特别提到它的一个主要特征，即它形成亲属隔离群的程度；这种家庭当然有亲戚，但相互之间并不扮演重要角色。母核家庭因把一群血亲结合在一起而著称，它的典型形式就是通过相关联妇女结合起来的三代妇女群体。简单的

初民社会中的核心家庭一般附着于更大的男亲属网络的基础上，他们中的许多人都扮演我们通常与第一代亲戚相关的角色。

用更大的亲属群接管我们文化中通常属于核心家庭的责任或权利的功能，蒙德鲁库印第安人为这种接管方式提供了一个绝妙的说明。每一座蒙德鲁库村庄都由一些住房和一座男子居所组成。除了垂暮之人外，绝大多数蒙德鲁库人都是已婚的，但夫妇并不住在一起。而男人们就在男子居所中渡过自己的闲暇，在那儿吃主餐，晚上就睡在那儿。那些住房就成了村中妇女和未成年男孩的天下。妇女婚后一般仍住在母亲那儿，丈夫则搬进村中的男子居所中。每一住房中的核心是一群姊妹和她们已婚的女儿们。对于那些由美国人“睡觉”即为性交的委婉说法搞蒙了的人，我赶紧要补充一句：这里的男人经常夜间去光顾妻子的吊床，或白天在村外和妻子幽会。丈夫白天也去妻子家逗逗孩子、捉去一条蛇或喝口水等等。

两性间严格的劳动分工规定：妇女负责照看孩子、煮饭、洗衣、参加园圃劳动、取水和拾柴，而男人则打猎、捕鱼或为开辟园圃而做清理树木的重活。绝大部分这些杂活是由同性间的合作完成的。男人们集体狩猎，而村中妇女在收获和贮备木薯等冗长乏味的工作中也相互帮衬。一般认为园圃属于家户中的人，但收获的物产却为这一群体的全体人共享。而且，园圃食物通常要分发给村中的全体妇女，因为她们帮助了收获和贮备。同样，猎物也是大家共享，一只猴子或一只鸟只是由猎手的妻子和孩子享用，但一头野猪或一只獾将被平分到全村每人手中。每个家户中妇女煮食之，而在男子居所中男人们也于集体进餐时吃掉他们那一份。

至此，我们已看到丈夫和妻子既不住在一起，也不形成独立的家庭群体。不存在独立的夫妇家庭经济，每一家户不过有一把煮

食之火。劳动分工由男人和女人在村子和家户的背景下划分为隔离的群体来完成。某家的妇女也会经管着非正式的日托托儿站，孩子们整天从一个妇女或姑娘手上传到下一个手上。蒙德鲁库人离婚极为便当，一个男人若想离婚只需把猎物送到别的家户而不是妻子的家户中即可。于是大家知道婚姻已告结束。他可以移居别村，但他经常呆在原处，即男子居所中。如果村中有他的女亲属，他会把猎物送给她家，在那儿吃一点东西或喝口水。他那离异妻子的生活似乎一如从前，仍与其他妇女一起劳动，并接受分享的肉食，事实上，她多半也食用前夫幸运猎获的猎物。两者都经历了诸多不便，他需要一个女人补衣服、织吊床，她也缺少购买来的物品，而以前这由丈夫用采集橡胶的收入为她购买。他们将不得不找别的异性配偶，这在蒙德鲁库村庄中决非难事。

我们都会问，正如我也这样问：为什么这些人要结婚？为了回答这一问题，我只能提醒读者回到本章的开头，我的观点是：在简单的功利主义立场上根本无法解释婚姻。婚姻是基本的人类互惠性的产物和表现，是社会群体间连接的纽带，是最完全意义上的联盟。这样的束缚对西方社会的婚姻也完全一样。欧洲的家庭形式在过去的二千余年内已以某种方式变得稳如磐石。家庭是一夫一妻制，离婚难到近乎不可能，严厉地指责不合法，核心家庭成为主要的亲属单位。传统的欧洲家庭和近来的美国家庭，一直是延伸到父母双方家系中的巨大亲属网络的中心。人们从“定位家庭”（the family of orientation）开始进入生活，成熟后组成他或她自己的“生育家庭”（the family of procreation），把自己的亲属群扩展到父母双方的亲属群之外，及于自己配偶的亲属，并最终扩展到自己的子女组成的生育家庭中。

血缘和婚姻的联系，即各自同宗和姻亲的联系，即使它并不是为了那些使我们彻底忘怀一些亲属而又与另一些亲属保持纽带的⁸⁰

社会机制，却也建立了一种广泛的联系，它使我们从千百个不可计数的亲属中看到了我们每一个。不管亲属关系网络是多么四通八达，却都是文化和历史的变量。某些社会里每人都和所有人沾亲带故，其它如我们的社会，亲属纽带短缺、亲戚圈子狭小。其实并非总是如此，因为过去我们的亲属关系连锁更强有力更广泛。在美国乡村，农业区中常有庞大的亲属集团，因为土地缺乏或向西部迁徙、或向城市移居，它们成员的数量才逐渐减少。传统上亲戚互相承担职责。如果一个孩子成了孤儿，姑(姨)母和叔(舅)父就会收养他或她，如果一个家庭难以维持生计，亲戚会给予食物甚至住所；生病或死亡的开销常常也由亲戚承担；老人无疑由其子女或其侄儿侄女赡养。相反，今天的亲属链更加缩短和削弱了。

美国的家庭

广泛的亲属纽带并没有从美国社会中完全消失。十九世纪后期和二十世纪初期向美国的大移民，带来了整个亲属群和整村整村的人。首先来的移民到达后，省下自己的工资寄回老家充作他人旅费，然后不断重复直到许许多多亲戚都来到美国。移民喜爱紧挨亲戚、乡亲和本国同胞居住；美国中西部的北端吸引着斯堪的纳维亚人，美国城市的各个区域变成了少数民族的聚居区，那里还保持着欧洲的语言和风俗。恰如还处于移居过程中一样，移民在新国土上也互相帮助。亲戚的熟识和影响通常用于找工作或与官场斡旋。亲戚们相互帮助的方式恰如早期美国乡村人民的做法。犹太人的“表亲俱乐部”或“家庭圈”是移居后出现的典型现象。这些团体的成员经常数以百计，有些人甚至一直把祖先追溯到俄国或波兰乡村中早就死去的老夫妻身上。这些对安排婚姻、教育更有出息的年轻人、提供经济资助方面至关重要。

大部分这类团体今天已死气沉沉，但在移民们的蓝领后裔中仍然可以发现庞大的亲属网络。美国工人阶级在居住和职业方面比中产阶级更少变化，他们的居住街区丝毫未变。在汉姆特拉米克(Hamtramck)、密执安、芝加哥的布里奇波特(Bridgeport)区和贝荣(Bayonne)、新泽西等地，许多成人恰如他们的父母乃至祖父母⁸¹一样，就都出生在这些社区中。他们在同一所教堂中受洗，将来亦在此举行葬礼，男人们多半与父亲在同一工厂中工作。他们的配偶一般来自镇上或附近地区，这样就混合、扩展和加强了亲属关系和居住街区的交叉迭盖。从最初的移民经过三到四代，家庭网络的扩展将使每一街区都形成一个亲属关系中心，它们的数量将扩展到邻近的社区中。这些人在就业信息、小型借贷、政治支持和友谊方面仍然互相依赖。每个星期天的正餐时家庭网络的各个部分会再聚，恰如每次上教堂做礼拜也再聚一样。人们经常发现居住在家户中的年长的祖父或祖母会全面而积极地参与到家户的生活中。

庞大的亲属关系圈同样也是富人的特征。拥有通用汽车公司和杜邦公司的杜邦家族，保持着三千名以上的亲属名册，一百年以来的家谱记载和〔整个亲属圈〕财产的一半。穷人聚在一道是因为他们势单力薄，而阔佬保持亲属纽带是因为有利可图。在我们委婉的说法“一个古老的家族”中就可看清这一点。现在除了生在试管中的社会名流或单性生殖的社会名流，每个家庭都与别的家庭一样古老。古老，流行的习惯用法是指几代以来该家庭一直财大气粗、显赫非凡，如果将某人的渊源追溯到它那儿自然有明显的物质利益，因为这将提供一个上层阶级的地位。杜邦是决不会被遗忘的。显而易见，当血统追溯到即使就是百余年之前下金蛋的鹅时，许多人亦会找到共同的亲属关系。这种纽带是值得保留的，它可以使银行总裁和工业家盟约、参议员和州长联手。他们彼此认

识和了解；他们具有共同的“血缘”联系；他们也互相照应。

亲属关系网最大的压缩发生在美国的中产阶级中，对此有许多作用因素。中产阶级由奋斗者和攀登者组成，他们至今还没能壮大本阶级，但却希望这样做。许多人都是新出于工人阶级，希望靠自己或是靠子女们进一步改善地位。新入此阶层的人的流动性或许会得到、或许得不到亲属的帮助。假如某人的表亲是一名律师或医生，那显然也是有帮助的，那怕只让其进入他的乡村俱乐部也行。另一方面，如果你的表亲仍说着浓重的方言，按美国中产阶级标准他的举止言行仍属粗俗不堪，那他对你提高社会地位就只会产生拖累。与这种亲戚脱离关系心安理得。“我们之间毫无共同之处”，这就是成功者的借口，而他的下层阶级的亲戚会抱怨自己的亲戚已经忘乎所以。

人们在升迁过程中摆脱亲戚，也用外出的方法远避亲戚。中82 产阶级流动性的一个方面就是变换居住地点的比例相当高。人们随着富裕就会从布朗克斯(Bronx)搬到斯卡斯代尔(Scarsdale)，直线距离不过几英里，但社会距离却无法计量。中产阶级的青年外出上大学，在那儿与来自本国其它地方的人结婚，最后一般随便在哪里谋求一个职业。一名男子如果成为中等规模公司行政部门大批雇员中的一分子，他很可能在一地只住几年。国家规模的商行现在也把雇员的经常调动作为政策的一个重要方面，以致需要常规性地买下调走者的房子再卖给接替者。大多数美国中产阶级的生活有点象在军队里——总是在不断调防。正如在军队里一样，人们失去了亲朋故友的音讯，他们自己也支离破碎了。

中产阶级并非完全摆脱自己的亲戚，而毋宁是联系越来越淡漠。某一特殊的事件如婚礼或葬礼（“实在久违了，让我们不久在更愉快的场合重聚，我会打电话给你的。”）把亲属们聚集在一起。小型家庭在感恩节时团聚。圣诞节带来贺年卡经常还有复述过去

一年所发生的家庭事项的信札。但是中产阶级的成员不常求助于男性亲属。父亲或姊妹或许会登门造访请求物质帮助，但表亲或姑(姨)母却决不会如此。相依为命的群体现在又缩回到核心家庭。同样，在谋求职业时，一个人将更多地依靠朋友或同事而不是亲戚，只要他在工作过程中一般性结识了一些朋友即可。如果一名教授在寻找大学里的位置，除非恰巧他兄弟是院长系主任等等，他不会去求助于兄弟。即使如此可能也无济于事，因为院长系主任也不能违反一般规则而给兄弟一个职位。这位教授转而与自己大学同学或同一学科的朋友接触。在许多中产阶级的就业上盛行着同样的普遍情形。如果某人失去工作且经历了较长的失业阶段，他的兄弟通常既无财力也不被指望支持该人的家庭。他只能求助于储蓄和失业保险，恰如健康保险一样，在人生病时家庭并不承担治疗费用。

每一级政府扩展的社会服务功能已减轻了核心家庭及其亲属的许多重负，但亦抹消了核心家庭存在的部分根据。上个世纪家庭把教育功能转让给了学校，现代的某些父母甚至把孩子的恶劣行径归罪于教育体制。在过去的农业经济中家庭具有生产功能，因为农场需要每个家庭成员的劳动。如大多数家庭企业一样，家庭农场现在正在消失，男亲属也很少一起参加劳动。特别是中产阶级的⁸³工作成就，都是在远离家庭和住所之外获得的。假如他们的工作性质十分复杂，则他们的孩子经常就难以理解父母为生计在忙些什么；甚至到了这样的程度：孩子对父母主要的作息起居也颇感费解，反之亦一样。一个农场的男孩可以看到他父亲在工作，矿山小镇的孩子从早年起就知晓自己父亲的职业。但一位父亲每日早晨8：02即离家直到晚上7：00方返家当然会造成一种暗昧(enigma)，如果他也是一名计算机程序员或广告代理所的财务人员，那隔阂会更深。

过去，直接的互惠性——虽然是延误的——预定了家庭的经济统一性。一对夫妇养育孩子，指望自己老来受子女赡养。然而，社会保险和其它退休制度的实施，已减轻了核心家庭对老人的经济责任，并且在此过程中剥夺了家庭中祖父辈老人的出现。某些年龄档次的人组成的社区于二次大战末出现在美国，那时退伍老兵在旷远的郊区买了房子，形成街区，这里很少有人大于三十五岁。从那时起，开始给老年人或“六十五岁以上的退休人员”发放退休金。首先出现于美国西南部和佛罗里达的某种村庄现在已遍布全国，这些地方就是中产阶级的老死之处。如果足够幸运，那些孤苦零丁之人尚可与子女在一起渡过余生，但更常见的是被居住在城郊的子女扔在城中不管，他们只好以社会保险金糊口。当他们不再能自我照料时，不管富裕者贫困者都在小型疗养所中靠医疗照顾和医疗补助维持残生，但直到一命呜呼仍然形影相吊。

社会保险制度的结构已对婚姻和家庭产生了有趣的影响。对一对合法的夫妇提供的保险金实质上远少于若两人分开时的所得，所以许多富有教养的老人采取按习惯法同居的关系来解决他们的孤独问题。并无证据说明如果老人们结婚，则他们的子女会因需要补上损失的津贴而暴跳如雷。除此之外，老人与世隔绝已截短了家庭生活，裁减了许多重要角色。祖孙关系在许多社会里都温暖随和，几乎是协力同心的，然而心照不宣的情形是他们有一共同的敌人——年轻至中年的父母一辈。孩子把父母辈看作执行纪律者，威胁着自主性，阻碍玩乐。至于祖父母，抚育孩子的经历留下了与自己孩子一样的矛盾心理，他们经常感到子女们背叛和遗弃了自己。但隔代的联盟反对中间这一辈，如果祖父母住在佛罗里达这就难以奏效。其他仁慈的年长亲戚，如可爱的叔（舅）父，仍然是有用处的，但孩子可能常常一个也见不到。朋友们可以对各自的孩子非正式地扮演非权力主义和平等主义长者的角色，但

这个位置从来不会久长。故家庭被迫返回来转向自身。

核心家庭或夫妇家庭的地位和角色系统决不会整齐清晰地排列好，权利和责任也都相互迭盖。社会学的观念是：母亲是家庭的情感中心或“表现领袖”(expressive leader)，父亲是实际的指导者或“工具领袖”(instrumental leader)，这属于理想的准则之一，几乎难以实现。母亲确实是大多数家庭中爱的中心(还有既爱又恨的矛盾心理)，但也有许多家庭发生了颠倒。理想上说美国中产阶级家庭的权威在丈夫之手，但不难猜想对真正决定权的平衡掌握在母亲手中。重大的决定，如选一套公寓或一幢房子、改变工作及其地点，或者孩子的教育问题等等，一般是共同的事情，虽然大多数妻子也具备有效的否决权。但是在经年累月的平常决定中，妻子的意愿经常是至高无上的——应当牢记绝大多数重要决定都是由从前的一系列小决定预先定下的。妇女就家中的衣食住行作出一切决定，并有责任教导孩子的言行。很少有孩子会受如下那种温和的劝诫愚弄：“等到你父亲回来再说”。纨绔子弟的这类经历无疑给他们留下了这样的印象：正是母亲惩处了自己并且还斥骂说已经把他们卖掉了。

虽然因工作着的妻子而改变了这种境况，但仍然理想化地认为男人操心工作上的问题而妇女则操持家务。一部分家庭事务就是与亲戚们保持正常的联系，既然妻子寄出贺年卡，买回〔送人的〕结婚礼物、邀请客人来用餐，那么她实际上就有效地掌握着家庭中夫妇双方的亲属关系范围。对姻亲最常见的一种怨恨可见于媳妇的临终忏悔中。这也活灵活现地表达在这样的谬语中：嫁女得子、娶媳失子。在美国，妇女是亲属关系的掌管人，虽然我们从父亲那里承袭姓氏，但亲属关系的紧密纽带却常偏向母方的亲戚。

现代家庭中妇女有很大的决定权限，在她们外出工作时，似乎无人准备放弃她们的惯有特权，绝大多数人只是简单地增强了自

己的工具角色。我相信近年来父亲也在接近家庭的情感中心或表现中心，复合成纵横交叉的角色。父母角色多重的相互冲突的方面部分是因为较为扩展的亲属纽带遭损并需要父母充任空缺地位的结果。母亲想成为女儿的知心人和朋友，父亲也试图扮演儿子的“伙伴”这一角色。女儿不久懂得，如果她吐露实情过多，就会激怒作为执行纪律者的母亲。如果儿子与父亲玩球，他就有了一名教练。我认为这正是近二十年来有名的“代沟”得以形成的源泉之一。事实上，孩子和父母从不会很好地交流，在我们的文化中，角色丛分离是如此完备以致于一个十几岁的人耻于让朋友们看到自己和父母在一起。一对同代人一起回家，孩子们自己组织球队，去作只有少年人参加的旅行，组成无需成年指导者的俱乐部。父母相对来说很少介入他们的事情，同样孩子们也远避父母的活动。当父母决定参加子女们的消遣，尾随着孩子参加商办 8—12 岁男女孩棒球联赛(Little League)、上舞蹈课、看畸齿校正医生和其它使孩子感到苦恼不堪的花样时，确凿无疑地产生了“沟”。长辈为孩子安排时间，排定活动日程，还用自认是中产阶级和正在上升阶级的训诫教导他们，使他们苦恼。孩子成为父母自我的扩展，成为父母在不信宗教的年代里追求永恒不朽的组成部分。当孩子已足够懂事时，他们开始反抗并要求虽拖欠但却属于他们的分离和隐秘。这种风潮尚未消失。

在现代核心家庭中，功利主义作用的减弱和情感气氛的增强之间存在着尖锐的矛盾，两者都根源于我国不断上升的离婚率。越来越多的妇女卷入到劳动力中已经侵蚀了家庭的某些传统的劳动分工，造成了我们一直在讨论的角色冲突和角色模糊。而且，妇女现在也更易于谋求经济上的独立；人们不再是要有钱才能离婚。尽管如此，离婚后男人一般比女人过得好，他们更易再婚，比前妻遭受的经济煎熬要少得多。高离婚率也是所谓“贫困女性化”的主要

因素。下列事实更加重了这种状况：大约半数的离异丈夫拖欠抚养费；1981年全国平均的孩子抚养费是每年2050美元，但实际支付的数额只有55%。唯一的缓和因素是今天的低出生率方便妇女有可能供养一到二个小孩。

与其他亲属亲密联结的松弛和经常的离婚，已使核心家庭情感上孤绝和封闭。父母因安全和希望自己失败的梦幻在孩子身上实现而紧守孩子，孩子则力争从这种情感压力锅中挣脱出来，但孩子得到的自主性训练很糟，他们经常失败。婚姻契约本身变成了满怀期待的东西——克服失望。由于婚姻缺乏某些往日的理论基础，只由爱铸成并维持结合，这是一种非常脆弱的基础，一半的婚姻均以离婚告终。当这些事集中于极少数人身上时，我们的感情愈加强烈了，正是这种深切的感受和矛盾的表现才如此普遍地使家庭生活成为每个家庭成员难以忍受之事。

这种进退维谷之状已导致某些人预言家庭的灭亡。高离婚率告知了家庭结构的某些情况，但对假定的家庭瓦解却无可奉告。我的图阿列格调查对象发现我只结过一次婚且〔当时〕已持续了十年颇感惊讶。对他们来说，五、六次结婚又离婚那是家常便饭，为了举出某人只结过一次婚的例子，他们通常要搜肠刮肚想半天。离婚毕竟意味着丈夫离开家庭，因为在我们的文化中孩子一般总跟随母亲。中产阶级白人的婚姻简单地接受了母核家庭的某些结构状况——理由与此相似。

饶有兴趣的是，许多离异之人几个月或几年之后又会再婚，并且学着音乐喜剧《老实人》(Candide)^①里面的腔调，可以说这些背诵者是〔婚姻〕这种制度的真正热心人；结婚一次恰巧符合，结婚三次就过于狂热了。家庭灭亡的另一个征兆据说是“不成文协约结合”

① Candide 原为法国哲学家伏尔泰于1759年写的讽刺小说。——译注

的增多。然而，如果仔细审视一下这些安排，就会发现他们经常以结婚告终。因此，婚前同居时期是一种试探性婚姻，那些破裂的私下同居仅是求婚不成功的情况。什么东西迫使年轻的、无孩子的、双方都参加工作的男女放弃难以确定的按习惯法同居而去追求婚姻的合法罗网(toils)呢？我相信不确定的关系这一真正事实使人们的社会地位卷入到相应的无法名状和含糊不清之中。我们全体人都有趋于稳固不动、界域分明、清晰确定的驱动力，即一种趋于秩序的冲力，它是自由永恒的敌人和社会的仆从。

最后，婚姻是一个四分五裂的世界的解毒药。随着生活日趋官僚主义化和分立化，人类关系愈来愈狭隘和专门性，不断失去情感内容，我们的整体身份越来越少。现代人——其中许多人都逃避家庭——抱怨说我们生活的世界是浅薄可塑的世界，渴望与他人形成深层的“有意义”的纽带。“我应爱人人”是情感上被剥夺的呐喊，是意味着我也应谁都不爱的哀叹。这是自恋的实质。在这种向往中也有⁸⁷一种热切的怀旧，向往完整的社会生活和我们内心专一的生活。但是，生活中很少可能有比婚姻和孩子的联结更完整更持久的联结了。家庭并不在消亡，而是在经历严重的经济考验，因为家庭中通常要有两份工资来维持生计，一名妇女很少能挣得足够的钱使家庭过得舒适。

家庭正在经历着它的成员的大量流动，家庭成员们逐步按时离去，因为他们总是要离去而且必须离去。个别家庭的崩溃并不是家庭的崩溃。正如一个特别聪明的学生在某次考试中写道：“家庭乃是其主要功能在于瓦解自身的唯一的社会单位。”

第五章 亲属网络

人们生而又死，夫妇家庭形成复解体，但亲属家系超越于个人⁸⁸和家庭之上，保障了生活之流中的延续性。亲属的分叉在时间和空间两方面都延展成忠诚和共同身份——它们将邻人紧密结合在一起或成为地区间联盟的要素——的网络。它们也在世代之间确定了一种联结，使每人与其先人相统一，公然蔑视历史的虐杀。在我们自己个体化和社会碎裂的文明中，亲属关系仍是我们最亲密纽带的主要来源，但在过去更简单的集团和现存的初民中，亲属关系提供的远远不止对个人的爱 and 供养，因为它形成了整个社会的真正结构。

为了理解简单社会中亲属网的重要性，我们必须回忆一下我们将社会定义为组织起来的具有内在差异的人群聚集体。从这种系统化中产生了我们专门化的地位，形成人们的群体和阶级以及劳动分工。在如我们这样的生活方式中，对于从内部划分社会并对各部分分派确定的权利和职责存在着许多标准。正如我们提及的，存在有极度复杂的劳动分工，把人口划分为几乎是不可胜数的职业群体和职业地位。财富和权力的殊异进一步将我们分成社会⁸⁹阶级，把任何人生来与他人几乎相差无几的自然事实变成了存在着质上迥然不同的人的社会事实。划分人的其它标准包括种族、宗教信仰、民族背景、教育、业余爱好等许许多多。结果是这样一种异常复杂的社会，人们不禁会诧异它是如何运转的。它的复杂性已超越了它的成员的理解能力，极可能它独具一种惯性和自己的生命。我们的文明可能消亡而我们却漠然无知。也许它已经消

亡。

根据词汇的定义，“简单”或“初民”社会指那些很少内部分工、很少地位和次级群体，相应也很少有区分标准的社会。正如第三章中考察的，许多群体仅由年龄、性别和亲属关系内在排定，这三种归属地位无论在什么技术水平的社会里都是普遍的。前两种有限地用作结构原则，因为绝大多数群体和社区自身必然有男有女也有各种年龄的人。除了我们的退隐的社区外，后一条规则的极为罕见的例外之一，是在中非的尼亚库萨人(Nyakyusa)中发现的，那儿年轻男子与其新娘和同年配偶的伙伴们一起组成新村子。在东非和南美热带的部分地区，许多社会都划分成由同时入会的年轻人组成的年龄组(age-sets)。这些年龄组经过了社会认可的成熟阶段或年龄级(age-grades)，它们作为群体，取代上一个较年长的组，后者依次进到更年长的组。年龄组和年龄级体系具有重要的政治功能和经济功能，对确定男性角色至关重要，但它们所能产生的分工类别却非常有限。

尽管有多种多样的性表现，但只有两种性别；不管怎样割裂年龄的连续性，其可能性总是有限的。另一方面，亲属关系可以产生丰富多样的集团和地位，当把亲属关系用作区分标准时，它具有多面性和柔韧性的优点。对于每个社会系统而言，需要柔韧性——随环境的变迁而改变自身的能力——恰如需要稳定性一样至关重要。

大多数欧洲人和美国人都把亲属关系当作生物学上的事，或至少是生物学纽带的直接表现。这部分属于意识形态、部分来自草率的思考，但必须承认，亲属关系是用生物学语言表述的。它包含着配偶和生育的生物学事实，但远不只是生物学；它的主题是婚姻和合法性，两者均属于文化领域。于是就渗入了文化的要素，我们可以回想一下前面章节的限制，亲属制度不仅使限定谁是谁的

亲属的规则具体化，而且也使排除不属于本范畴的人的规范具体化。除了少量小型孤立群体外，没有任何亲属制度在个人的亲戚圈内包含了与之有遗传关系的所有人。在我们自己的社会中，绝⁹⁰大多数人都不会费心去追溯第一代表亲之外的关系。这个简单的事实只给我们留下了与我们有遗传关系的所有人中极少的一部分。尽管常有“血亲”和“血浓于水”这样的表述，“共同血缘”却不一定成为亲属。

亲属关系的规则，或我们承认某人是亲属并赋予他或她某个相关于我们自己地位的准则，是专有排外的，因为无人能够应付甚至记得所有与已有生物学联系的人。这些专有排外的规则有时会偏向某一方面，在某种情形下偏爱父方家系，而在另一种情形下又偏爱母方家系。正如我们将要见到的，在许多社会中，对母方亲属派定的期望完全不同于对父方亲属派定的期望。在英语中，父亲和母亲的兄弟都叫做“uncle”，具有同等的遗传密切性，但在许多社会里，这两类 uncle 由各不相同的亲属称谓来称呼，并且待之完全有别。而且，人类社会亲属集团的范围无比宽广，显现出以刻板的生物学联系的框架难以解释的一系列不同的形式和功用。亲属关系的可塑性——这使亲属关系在构造社会时极为有用——是通过无视生物学或从生物学的倒置而实现的。某人是男亲属恰因我们赋予他那种意义。一个姐姐(妹妹)只不过是另外一个女人，与其他所有人相差无几，恰如她的兄弟也是成千上万个男人中的一员，但他们不能婚配，因为他们之间的关系已具备了某种意义，并无自然的意义，只有文化的意义。我们可以承认某些人是亲属而舍弃另一些人；我们可以把某种特定价值归属于某类亲戚而另一类亲属则与之相左；我们还能把亲属关系编织拢来形成各种结构。只有在与社会制度而不是生物学相关时，这些谋略才可得以理解。

亲属关系的社会性质在保存家谱中最为明显不过。自从第一个人捏造了他或她的祖先以获得某种实利后，家谱作为有用的社会虚构已得到充分理解。在美国人中，常见的追寻家谱的人是那些奋力往上爬和拚命坚守自己地位的人。寻祖者通常会追溯到殖民时代和英格兰；毫不夸张地说，还没有造出过一艘远洋客轮能够载下那些据说是乘五月花号^①飘洋过海的人。其他人通过寻找祖先来支持自己身份的意义，即证明自己究属何人。为了免得我们把家谱认作是自我概念的一种脆弱框架，我们应当牢记身份也是一种社会虚构。

家谱部分属于对过去的虚幻描绘，用于为当下现实辩护。例如，阿拉伯贝都因人 (Bedouins) 保存着从穆罕默德时代起的家谱。他们的家谱制定人能够一口气背出从〔他们上溯〕第七代祖先一直到家系的最早创始人的名字，并给出曾祖父辈以来的后裔的名字，然而对第五和第六代祖先们则模糊不清。这似乎太奇怪了，直到我们知晓五或六代之内同一祖先的男人群体形成基本的政治单元方才恍然大悟。家谱制定人可变的记忆任由他为建立或拆散联盟的目的而捏造某一辈份的关系。于是，当两个群体决定和平协作相互保护时，他们经常通过说双方相互关联而使之合理化。在这种情形下亲属关系就是休戚与共的产物和语言而不是相反。阿拉伯人的家谱也因略去大多数妇女的名字而著称。除了优先内婚制父母祖先合二为一的情形外，这种做法剔除了家庭中的全部母方成员。

蒙德鲁库印第安人与南美热带的许多部落一样，由于对家谱的总体压制而使家谱制定人的工作几不可能。禁止一个男人或女

① 五月花号 (Mayflower) 是英国新教徒 1620 年抵达美国新普利茅斯的先遣船，自此形成了西北部的新英格兰地区。——译注

人说起已故之人，特别是已故亲戚的名字，结果对于决定谁是第二代表亲或更远的表亲就颇费踌躇。尽管如此模糊不清，蒙德鲁库人相信缺乏家谱并不会否定他们的彼此关联，相反却支持了这种关系，因为无法驳倒这种断定。

美国的亲属

美国人并无姓氏禁忌，但确实有家谱记忆缺失的糟糕情形。大部分人记得四位(外)祖父母的名字，但很少有人记全八位曾(外)祖父母的名字。多少人知道四位曾(外)祖母婚前的名字？又有谁知道曾(外)祖父母的兄弟姐妹是谁？或是知道(外)祖父母的兄弟姐妹是谁？在已死很久的人身上如此枉费心机使许多美国人感到吃惊，但这种联系的知识正可以使我们与活着的人建立关系。你父母的兄弟姐妹的孩子是你的第一代表亲；你(外)祖父母的兄弟姐妹的孙辈后人是你的第二代表亲；你曾(外)祖父母的兄弟姐妹的曾孙辈后人是你的第三代表亲。事实上，在绝大多数美国家庭中，我们难以知道与超出第一代表亲位置的人的准确关系。第二、第三代或更远的表亲一言蔽之曰：“远亲”，或完全忘到九霄云外去了。但并非总是如此。英语中关于表亲关系的名称极为丰富，给出了与某人自己疏远的距离和世代关系。但人们不再把另一个人称为“第二代表亲、隔代”等等，他们并不知道正规的称谓，甚至不知道亲戚——恰如贝都因人一样，我们的家谱反映了当下的社会现实。亲属关系是一种文化结构。

至此为止描述的美国和欧洲的亲属关系基于名列首位的核心家庭或夫妇家庭之上，这种家庭近十余年已经丧失了某些功能，同时，超出夫妇家庭之外的更加广泛的亲属纽带已经大大削弱。故极为矛盾的是，夫妇家庭更加脆弱同时又更为关键。我们也发现，

每一个核心家庭都是亲属网上的网结，是通过婚姻和家系联结在同样集簇上的一小群人的会聚点。从我们的夫妇家庭朝外看，我们通过相互缠绕的亲属联系一直追溯到更远的亲戚，直至亲属领域中止。我们英语中的“亲戚”和“亲属”的称谓既包括血亲（或血缘）亲戚又包括姻亲或婚亲。在我们心目中后者与我们的联系似乎较弱但仍然处于亲属圈中，尽管我们通常不会把某个姻亲的血亲算作自己亲属网络的一部分。

人类学家把这种亲属群——当这种纽带愈益疏远时我们感到连带意义的萎缩——叫做宗族(kindred)。宗族并不是具有成员资格和明确界限的固定群体，因为每个人的亲属网都各各相异。两个同胞手足共有一个宗族的父母、（外）祖父母、叔（舅）父、姑（姨）妈和表亲，但当其成熟并组成自己的生育家庭时，每一个人又都获得不同的姻亲，产生不同的血统家系。宗族并非是稳定的群体，而毋宁是从每一个人辐射出来的网络。这种网络同等地扩展到父母双方的家系中，亦即它是“双系的”。双系性指出了亲属们为相互决定正式的权利和职责的目的而对父母双方家系的同等权重。这并不必然隐含着对家庭两方面的同样感情，因为各个家庭于此各不相同，每个人也都大相迥异。举一个美国法律上的例子，如果一个男子死后没有遗嘱，他的唯一后嗣是两个侄（甥）儿，一个是其姊妹之子，另一个是其兄弟之子，那么两人将平分他的遗产。这与“单系”社会恰成鲜明对照，后者赋予每一方亲属极不相同的职责和权利。

我们对母方亲属感到的亲密程度恰与对父方亲属的感觉相反，这经常是一种简单的亲近功能。不在眼前决不会使心中倍感喜爱，居住很近感情上也觉得近乎起来，有证据表明，在美国，婚后居住经常选择挨近新娘的父母家而不是新郎的父母家。尽管我们承认正规的合法的双系性，但正如所述，妇女才是亲属关系领域的

核心。洞悉妇女与大量自己的亲戚而不是丈夫的亲戚保持更为经常的联系并不值得大惊小怪。而且,无论怎样矛盾,母女之间的紧密联结在我们的社会中经常随着外孙的出生而更加牢固。 93

婚 后 居 住

在决定亲属联结的强度和亲属角色的定义时,居住和自然亲近就成为主要的因素。这首先由人类学先驱者罗伯特H·洛伊(Robert H. Lowie)强调,并由他的学生J·斯图尔德进一步加以发展。洛伊曾经写道:在街区纽带和亲属纽带之间并无对立或鸿沟,因为亲属关系经常只是表述领土关系的一种符号语言。米斯恰·梯梯耶夫(Mischa Titiev)用同样的腔调指出乱伦禁忌经常适用于住在一起的人,而不管彼此关系的程度和方式。亲属朋友(kith and kin)常常完全相同不分彼此。这种交叉重迭的主要缘由在于决定人们婚后居住何处的法则和偏好,在于将那些和我们生活在一起的人当作亲属的互补趋势。

亲近是亲属关系的熔炉之一,因为核心家庭忠贞不二、休戚与共的联结,大部分来自母子、父子和兄妹间的自然亲近和依附,而不是来自某种神秘的血缘关系。极为相似的是,更加扩展的亲属纽带总与人们的地区分布紧密相关。虽然不仅如此,孩子们一般总是在父母家户中长大,他们第一次改换住处通常发生在婚后组成新的家庭单位之时。他们在这婚后居所兴许只小住一时,或可能就在此渡过余生,但无论哪一种情形,这种选择对整个社会总是至关重要的,因为这决定了谁跟谁住在一起,因此也就是决定了谁与谁合作,谁尊敬谁,谁与谁共度闲暇。

极少有社会让个人凭爱好作此重要抉择。每个社会都对婚后夫妻应去何处有种种强制的偏好。让我们从简单的前提出发。乱

伦法则一般禁止某人与家中成员结婚，配偶之一婚后至少必须移居他处。问题在于：移居何处？第一种可能性是新婚夫妻去组建自己独立的家户，现在的美国和欧洲就是如此。我们把这种选择叫做“新居制”。新居制盛行于我们的社会中，因为在相互保护和经济生产方面亲属关系不再起作用了。而且，社会的全部结构就在于政治和经济领域而不是家庭中。在简单社会里，新婚者不可能⁹⁴ 摆脱一切人，独自在荒地上新建家园，因为这将招致敌人的掠杀和得不到他人的帮助。他们必须与自己的伙伴住在一起，但又不能随便住在伙伴们之中，因为这会导致当地群体偶然的不规则的组合。而且，他们必须寻找具有某种共同利益且欢迎他们的人做伴。这种决定交织着政治和经济上的考虑，来自人们之间原先的联系和纽带，亦即来自人们彼此关联的地位。婚后与同龄的配偶们居住在一起是可能的，我们曾提到非洲的尼亚库萨人即有此习俗。然而，即使是尼亚库萨人也将自己的新村子设在自己长辈们村子的附近，世代之间仍然相互关联。在极为简单的社会中，居住选择的另一种可能性就是婚后仍住在同性人中间，但这种措词中就存在着矛盾。实际上，蒙德鲁库男子居所设置了我们记载到的两性之间最完全的隔离，但男人离开女人和孩子也不过百余英尺远。这样做是把亲属关系当作现成的归属地位，可以用作居住的准则，亲属关系多变的可能使之理想地适用于这一目的。

在大多数初民社会里，新婚夫妇住在亲属中间，因为那里可以找到忠诚、支持、信任和合作。他们在亲戚中也会发现嫉妒、矛盾心理和猜疑，但当需要之时，就会认为关系中具有的积极方面定能出现，通常它确会出现。已经决定某人或与新娘的亲属或与新郎的亲属住在一起，那么下一个问题是：究竟和谁住在一起？可能性数目很少，我们简要罗列之，后面再作更为详尽的论述。第一种可能性是与丈夫的家庭住在一起，这种选择就是众所周知的“从夫

居”(patrilocality)。第二种可能性就是与妻子的家庭住在一起，对此我们称之为“从妻居”(matrilocality)。〔某些人类学家也用“从男居”(virilocal)和“从女居”(uxorilocal)作为从夫居和从妻居的同义词。〕在某些社会里，夫妇与亲属住在一起，但选择和哪一方亲属住一起却是任意的，这种境况称之为“双居制”(bilocality)。新居制、从夫居、从妻居和双居制合在一起可以解释世界上大多数社会的居住偏好，但关于此主题还有两个饶有趣味的罕见的变化。“从舅居”(avunculocality)就是与新郎的舅舅住在一起，“分居制”(duolocality)则指婚后配偶双方仍住在各自的老家中。

接着要讨论的是，应该强调居住法则包括从某些社会的温和的偏好一直到某些社会的绝对戒律。在前一种情形下，有可能遵循居住法则的婚姻甚至还不足一半，即使在法则非常严格的地方也会有例外。这种松弛——这是大多数文化规范特有的柔韧性——的结果是，从聚居选择发展而来的家庭单位一般不会是铁板一块。居住法则将在聚拢某类亲属的方向上产生一种张力，这在构造地方群体时是极为重要的因素。但这些群体通常会有某些折衷的变动的成员，这样社会就可对付变化无常的环境和命运。

我们自己对新居制的渴求介于偏好和严格的法则之间，它既不受制于民法也不受制于宗教律令，但却是热情保持的价值。确实，对年轻夫妇来说，最糟糕的事莫过于被迫与一方或另一方的父母住在一起。新居制在工业化社会里极富意义。它与对美国家庭提出的地理和阶级流动性的要求完全吻合，适应于以功能短缺和联系萎缩为特征的亲属制度。新居制是一个社会中核心家庭独立的条件，在该社会里，劳动力个体化，社会成员的依附性从亲属身上移到雇主和政府身上。然而，美国的家庭并不完全自足自立。我们通常与亲属住在同一地区或街区，但愿这是因为就业机会和寻找适宜住房之需。因此，亲戚仍然相互邻近，婚后亲属的实际分散

程度部分来自社会阶级和职业的作用。

不管我们对新居制在我们社会中的决定性作用叙说了多少理由，大多数初民社会并不实行新居制。两个最著名的例外是爱斯基摩人和内华达的西部肖肖尼人，两个民族都是在极为险恶的环境下过着艰苦朴素的生活。在严酷地方的生活变迁已使肖肖尼人和爱斯基摩人的居住单位很小，因为他们靠狩猎、捕鱼和采集谋生，有限的食物来源只够少量家庭维持生计。新婚夫妇可与双方的任一家住在一起，即双居安排，但若当地资源已不敷他们及其子女所用，则他们就不得不移居它处，这就变成了新居制。生死攸关的考虑并不在于相互保护和合作，因为他们中争斗极少，大多数觅食活动无需广泛的合作。当爱斯基摩人捕鲸、肖肖尼人追逐羚羊，需要相互帮助时，就会邀请邻近的人们来参加。然而，这种机会并不多见，难以组建起硕大坚强的人口聚集体。

从夫居广泛出现于全世界各个社会。它把新娘带到新郎的家户中，与新郎的父亲、兄弟或许还有他的祖父和一些叔(伯)父住在一起。结果是产生了一个由男方家系中相关联的男人组成的集合，对此我们后面还要谈到。大多数人类学家将从夫居偏好归于经济因素。按照这种推断，当某些关键的谋生活动需由男性的合作群体来完成时，就会出现从夫居的趋势。这些事务包括集体猎杀大群动物；用药物、拖拉大围网或鱼梁集体捕鱼；大群家养牲畜的游动放牧；还有男人们从事的犁耕农业。事实上，基于畜牧业的社会几乎全是从夫居，正如绝大多数从事以犁耕农业为特色的社会也是从夫居一样。狩猎群体或是倾向于双居制，或是倾向于从夫居。在某些狩猎社会中，从夫居形成的族群据有确定的领土并且实行外婚，从其他相似的群体中娶妻。在所有这些社会中，男人联合的贡献是如此重要以致于将这样一群男人聚拢一起对最佳的经济运作极有作用，这些男人是在他们即将开发的土地上成长的，而且通

过共同的亲属关系把他们培养成相互忠诚和相互合作的人。其余因素也起作用,但经济因素构成了从夫居的推动力。

从妻居社会可以被当作这样的社会:在该社会中女性的经济贡献至关重要因而值得由妇女和她们的女儿们组成合作群体。世界上的从妻居群体并没有从夫居群体那么多,因为男人在狩猎和战争中的大范围活动需要合作,而女性的经济部门却难得需要这样的合作。然而,也有某些从妻居的狩猎和采集社会,大概因为妇女们采集野生蔬菜和浆果具有举足轻重的作用才如此确定的。大多数从妻居社会基于简单的锄头园艺之上,其中女性的劳动是首要的。在美国东部的许多印第安部落中这确乎千真万确,如易洛魁人和东南部的民族,还有横跨非洲中部地带的民族都是如此。另一方面,在新墨西哥村居群体从妻居的祖尼人中,妇女磨谷而男人耕作,前者的工作冗长乏味且耗费时日,使之非常适于——假如不是功利主义——把女性亲戚联合为劳动伙伴。为免推断一种简便的决定论,还可以说虽然大多数从妻居社会基于锄头园艺之上,但大部分这种经济类型的社会并非是从妻居。从妻居产生了微妙的生活安排,使之相对少见。它强迫男人与自己的姻亲住在一起,从而周围的人——新郎与这些人共有姻亲关系固有的对抗性——威胁着新郎的权利和自主性。当然,从夫居对妇女的威胁也一样,但妇女难得成为关键的政治人物,她们的敌意对政治秩序几乎没有威胁。这是我们将再次讨论的论题。

双居制也是婚后居住中较为常见的方式之一,它出现在并无强制理由要求相关的男人或相关的女人住在一起的情形下,它在某种富于灵活性的经济体制中发挥着良好的功能。双居制是一般来说较为松散地结合的社会系统的一部分,它同时表现并增强了 97 家庭群体和地方群体的灵活性和可变性。人们加入到亲戚中去,但加入夫家父母还是妻家父母中视情形而定。新婚夫妇可以根据

农业土地的可用性选择从夫居或从妻居，或是因亲戚处易于狩猎或是因群体首领的特权的促动而加入到某些亲属中。所谓的“单居”(unilocal 从夫居或从妻居)形式产生了相关男人组成的男人群体或相关女人组成的女人群体，双居村社在组合上趋于折衷，它的成员通常可在与其相关的任何一方家系中、或有时可同时在男女双方的家系中找到亲属。

两种不常见的居住形式更是令人感兴趣。从舅居因马林诺夫斯基对美拉尼西亚特罗布里恩德岛文化的描述而闻名于世，我们在第二章已提到过此事。按照特罗布里恩德人的风俗，当一个男孩长到大约十二岁时，他就离开老家加入舅舅的家户中。他在那里成长，当结婚时，就要把妻子带到舅舅家住。到一定时候他的儿子也要前往自己的舅舅家，而他的女儿也要嫁出去，他们的位置就由外甥夫妇接替。从舅居的结果因而就是这样的家户：它的持续不断的核心正是一群通过女人相联系的男人。

分居制极为罕见。它最明显的表现可见于加纳的阿散蒂人(Ashanti)和爱尔兰海中的托里岛(Torry Island)民中。在阿散蒂人中，当一对男女结婚后，他们每人仍呆在自己的家户中，继续承担在家中的职责。这样的联姻通常是本村内婚以便配偶接触。正如罗宾·福克斯(Robin Fox)描述的，托里岛人的情形也大致相似。每个配偶都呆在自己原来的居所中，经过数年之后才最后结合在一起。在这个时期中允许他们各自继续照看老人，允许男人经济上独立。这是一种“半婚”(half marriage)，是开辟爱尔兰式的漫无止境的求爱和中年结婚的一种方式。

扩展的家庭

除了新居制外，所有的居住法则都导致了由数个核心家庭组

庭的家户，在我们的术语中，将这种群体称做“扩展的”或“结合的”家庭。扩展的家庭由一些核心家庭组成，或是由一组有着共同居所或邻近居所、同心协力密切相关的家庭组成。在这种环境中核心家庭的自主程度各各相异。在巴西欣古河畔的特鲁迈(Trumai)印第安人中，每个妻子都有她自己的家屋，夫妻俩在夫妇共有的⁹⁹家庭园圃中共同劳动。但夫妇居住在由双居法则集聚的扩展家庭的家户中，在家户中每一家庭的空间标记仅是家庭成员紧挨着挂好的吊床。离此几百英里远的蒙德鲁库人，很大程度上已淹没了核心家庭，因为丈夫并不住在结合家庭的家户中，那儿只有一堆供家中所有妇女煮饭的火和一块公有的猪油，园圃是以扩展的家庭为单位来耕作和利用的。在某些社会中，并不总是在同一屋檐下才发现扩展的家庭，组成它的核心家庭可以居住在同一院落的各个住所中或居住在附近的房子中。在这样的情形下，夫妇单位通常有较强的独立性和殊异性。

初民社会中的夫妇家庭或核心家庭，已因扩展的家庭而在不同程度上显得黯然失色，这导致某些人类学家论证后者是首要的亲属单元，在进化的非常时期很可能优于核心家庭。这个题目基本上是一个悬而未决的问题：并无确定的答案，但进行争论是富有教益的。毫无疑问，美国人一般赋予核心家庭的功能在初民社会中经常由扩展的家庭取而代之。然而，这里颇有蹊跷之处，因为我们正在用美国的家庭作为测量杆，落入了将它作为自然单位的陷阱之中。实际上，我们核心家庭的功能也可看作言过其实，过分承载了情感的重负。不在结合家庭的背景下把核心家庭看成萎缩的，相反，我们将下面这一点作为人类社会中正常的东西，即没有任何仅由一名男人、一名女人及附属的孩子组成的单位能够自主自足并能满足社会生活的绝大部分需要。我们的家庭做不到这一点，为什么指望初民的核心家庭能够如此呢？

随此论述的一个问题是，我们通过劳动分工、抚育孩子和性的分派等简单明了的功能来衡量扩展的家庭对核心家庭的相对重要性。当我们发现前两种功能常由扩展的家庭完成，而后一种功能由扩展家庭安排时，夫妇家庭确乎在萎缩了。当我们转而把婚姻和核心家庭看成在交换关系中组成的重要联系，看成乱伦禁忌的积极表现，看成把男人们联结到再生循环中的手段、看成已婚夫妻及其子女地位的固定和调整，看成是造成妇女人为缺乏并抓住性为社会服务的谋略，并且看成是维持两性的社会分工的方法时，我们就会明白这种制度到处在完成这些无形的目的。扩展的家庭可以代替我们赋予核心家庭的大部分明显用途而不会贬低后者在整个社会系统中的关键作用。同时，必须认识到在大多数社会里核心家庭都牢固地置身于更大的亲属关系的母腹中，后者铸成和改变夫妇婚姻的外形，但决不会消灭它。争论的双方都是对的——也都错了。

再回到先前对来自不同的居住模式的扩展家庭形式的总结，可以回想起从夫居产生由一年长男子、或两个以上的长辈兄弟以及他们的儿子、媳妇、孙子、孙媳妇甚至曾孙——如果老辈寿长足以允许四世同堂的话——组成的群体（见图2）。除了扩展的家庭中的男子及其妻子外，还有待字闺中的女儿们。实际上无论如何，乱伦禁忌总是防止出生在同一家户中的男女成婚，因为她不光与他同居一家，而且还可能是其女儿、侄女或姊妹。故从夫居法则就有必要使扩展家庭中的女人嫁出去，相应从外面娶回妻子。持续的居住核心由通过男人相联系的男人们组成。于是，父亲的一名兄弟将是某个从夫居扩展家庭的成员，但母亲的兄弟就不是。舅舅们只好呆在家中，把自己的姊妹嫁出去。伯（叔）父的儿子们互相也属于同一扩展家庭的家户，但所有通过女性联系的亲属，如姑母的孩子、姊妹的孩子还有母亲的兄弟姊妹们的孩子，都因从夫居

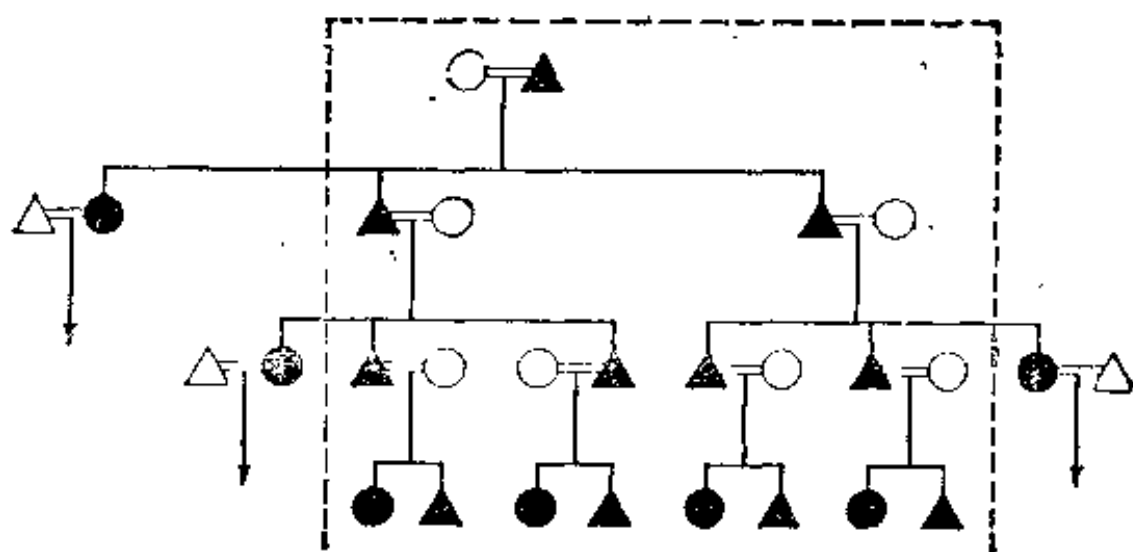


图2 虚线内包含的就是形成从夫居扩展家庭的成员。实心符号表示遵循血统法则的男方世系成员。箭头标出了属于他们父亲世系的后裔。

而居住在别处。

从妻居扩展家庭乍看之下是从夫居组成的扩展家庭的镜像 100 (the mirror image)。如图3所示，年长的一辈由一群姊妹及其

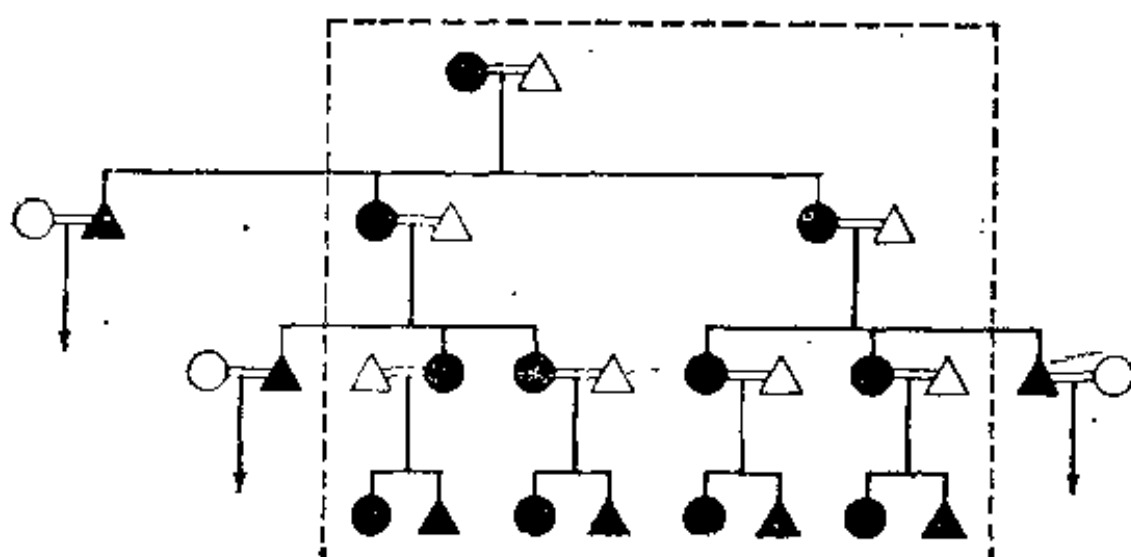


图3 虚线内包含的就是形成从妻居扩展家庭的成员。实心符号表示遵循血统法则的女方世系成员。箭头标出了属于他们母亲世系的后裔。

丈夫组成，然后是她们的女儿们和招赘的女婿等等一直到更年轻的未婚子女。扩展家庭的持续核心是由彼此关联的女人如姊妹、

女儿等等相联系的女性亲戚组成的。那就是，一名妇女总是与自己的母亲和姊妹们一样呆在老家，她的孩子也是家户中的一部分。相反，女人的兄弟将离开家户去自己新娘家，他的孩子在那里出生并抚养成人。家户建立在由妇女相关联而组成的女性家系的基础上。

直系与世系

至此我们描述的单位就是通过某种婚后居住模式聚拢的某一类亲属的松散集合。作为一个群体，这种集合很可能获得某种资产，将会有一幢房子或一排房子，甚至还拥有建造这些房子的土地。扩展的家庭还可能得到具有经济性质的其它资源。亲属群经常拥有一片可耕种的土地或会得到一段可捕鱼的河流。群体也会恰如其份地具有宗教和政治特权，它由集体掌管，更增加了大家的利害关系。就一个亲属群共同掌握权利和资产的程度而言，它恰如我们社会中的一个合作社一样。亦即，可以把它看成一个想象
101 中的个体、一个单一的实体，它有共同的财产且比其成员存留更久。当某一群体集体掌管某些供不应求的资产和权利时，我们就把这种亲属群称做“法人”团体。所以，越来越有必要为群体制订法则，以表明何人有权得到共同掌握的财产而何人不能。于是，扩展的家庭就从因居住偏好而聚拢的特定群体变成了正式限定的、具有成员资格法则和排除法则的持续群体。

影响单居扩展家庭形式化的主要机制就潜藏于它的结构中。不管是理想上还是现实中，事实上总可以把扩展的家庭当成由同一祖先传嗣下来的人组成的群体。读者很容易想象这么一个具有共同血统的群体。从开宗的一个男人或一个女人及其配偶开始，各自从夫或从妻地安置子女，遵循同样的居住法则凡几代，则我们

发现自己也身处与已经描述过的从夫居或从妻居扩展家庭相差无几的单位中。把扩展家庭的聚集体改变为正式构成的具有确定界域的法人团体,其主要方法乃是,把所有从共同的立宗祖先并通过同性的中间祖先的家系传嗣而来的所有人,都包罗在扩展的家庭中,如图2、图3所示的那样。这同时为成员资格确定了界限并标定了供养其成员的单元。我们把这样的亲属群体称做世系。

恰如有两种单居模式一样,也有两类主要的直系和世系,对此我们分别冠以“父系的”和“母系的”这样的名称。“父系的”一词,有时也指“男方的”,简单地指“父亲家系”,而“母系的”指“母亲家系”。父系指通过父亲继承亲属群成员资格或其它资产的习俗;而父亲也承自他的父亲,以此类推。按照这种惯例的规律,一个人可以承自他的伯(叔)父,但不能承自他的舅父。父系并不意味只能由男人继承,因为女儿也可从父系继承,但优先考虑通过男性家系继承。依据这种推理,一个父系世系——我们将避免赘用“父亲世系”一词——就是由通过相关联的男方家系追溯到开宗祖先因而具有共同血统的一群男人组成的。同样的规律也限定了母系通过相关联的女性家系继承亲属群成员资格或其它财物。男人和女人都可从母系继承,当然也可从男人继承。于是,按母系法则,某人可从舅父得到继承,因为他与舅父通过相关联的女人得以联系,而且他还将属于这个男人(按:指舅父)的母系血统群。稍作扩展即知,母亲世系就是通过相关联的女性家系承自共同祖先的一群人。

对每一种单系血统制度的周密考察将表明,在它们的运作中,¹⁰²虽然两者共有某些显著的特征,却根本不是互为简单的镜像。父亲世系和母亲世系都是外婚单位。严禁在世系内部寻找配偶,群体中的女人必须与其它世系的男人结婚,男人也必须到外面去娶妻。这与婚姻作为联盟和交换的基本原理相吻合,正是通过姻亲

纽带和招赘配偶所建立的联系，世系才相互关联并形成更大规模的社会。外婚制法则也限定了群体的界域和成员资格，严格区分出太过亲密而不能结婚的“我们”范畴和妻子、丈夫由之而来的“他们”阶级。世系至少在三代之内是稳定的持续的群体，使世代在时间流逝中保持了持续性。而且，世系成员从中既得到一套重要的地位，也获得了全部社会身份的大部分。

父亲世系和母亲世系之间存在的基本差别来自一个是追溯男人的联系、另一个是追溯女人的联系这样一个事实。男人掌握权威的均衡，而女人则是倾向于歪斜地反映在社会系统中的生育力量。父系群体一般也是从夫居群体，而地方群体经常对应于世系或世系下面的一个单位。群体中的女人来自别的世系，这些世系常常意味着别的村社。她们一般还保留着自己在原先世系中的成员资格，但当岁月逝去后，天各一方将使这种联结越来越单薄。在古罗马的父亲世系或“氏族”(gens)中，妻子与自己的世系完全相隔绝，并成为丈夫氏族的一名成员。女性地位很低，妻子的地位等同于奴隶，妇女通过巩固自己在夫家的位置、对儿子施加影响来重建她们的声望。在旧中国也盛行着极为相似的情形，畏畏缩缩的新娘逐渐成长为有权势的主妇，使她的媳妇畏惧不已。

父系社会中血统和场所的一致有利于世系的生长过程，即世系分叉的“分节”(segmentation)过程。让我们设想一个想象中的父亲世系的例子，所有的人都承自X，按照家谱，他在几代之前建立了这一群体(见图4)。从夫居法则以及人口的增加，使世系成员数量渐多，终将导致对邻近资源的压力。这样，两个兄弟可能会决定在几英里外建立一个新居所，那儿多半更适宜农耕或狩猎。这两个男人是Y的儿子，与老家的世系保持着纽带但与父系类型相一致，用他们自己直接祖先的名字来确定他们的新群体。这样，它就变成了X世系中的Y亚世系。到一定时候，Y自己也会生长和分

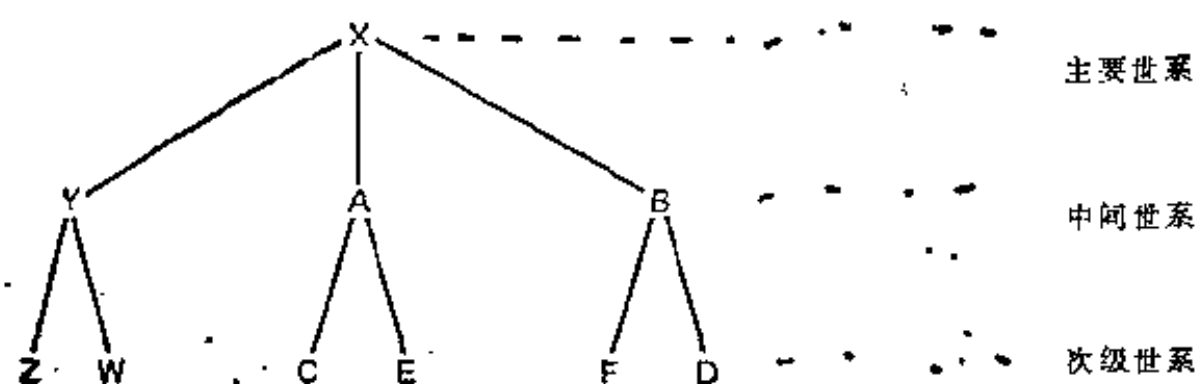


图4 世系分节

蓄，新的次级世系 Z 和 W 就会从中间世系 Y 中产生出来。每一个 103
 组成的世系都严格按同一原则来组建。唯一的差别只是包含的人
 数多寡，而这随之又决定于要回溯几代才能达到开宗祖先。Z 世系
 的一名成员只需回溯四代就可找到其祖先，但他也可能恰好继续
 追寻七代一直到确定祖先 Y。依据家谱学家的计算，他可以回 溯
 十代甚至更多以便找到 X。既然 X 可以产生如 Y 一样的 A 亚世系和
 B 亚世系，既然它们中每一个也随之会生出下面的 C、E、F 和 D，
 显而易见，一个人追溯祖先越远，这种单位的范围就越广，包含的
 成员数目也就越多。

具有悠久家谱的父系血统，能够为整个区域提供某种社会和政治
 构架。苏丹南部的努埃尔人（Nuer）的主要世系包括数千人
 众。努埃尔人把村庄当作小的世系，它只是连接整个地区——各
 个组成村社就位于其中——的大范围世系的一部分。理想上某人
 最亲密的邻居就是他最亲密的父系亲属，回溯几代与这些人便是
 同宗共祖，因此努埃尔人的亲属观点，也就是用家谱语言对历史和
 领土的解释。实际上努埃尔地区并不整齐，因为有大批的人在转
 变，每一个村社都有许多人不再属于世系成员，甚至不再是努埃
 尔人。人类学家 E·E·埃文斯-普里查德（Evans-Pritchard）在
 其论述努埃尔人的著作中提到了这一点，并且强调世系制度只是

赋予努埃尔地区某种观念上的秩序，使它的人民和景观可以被理解为某个稳定系统的一部分。马歇尔·萨赫林斯 (Marshall Sahlins) 曾经认为努埃尔人的社会结构理想上适宜于疆土和人口扩展的社会，因为分节过程适应于殖民。而且，小世系安身于大世系中，依据家谱计算亲疏为战争或世仇所需的人口动员提供了某种机制。努埃尔人如果受到别的部落的袭击，则全体努埃尔人同仇敌忾一致对敌。如果努埃尔人的一个次级世系受到另一个次级世系的威胁，就可以指望亲近世系的帮助。两个男人间的争斗可以升级为他们的两个次级世系的争斗。如果这两个次级世系同属于某个中间层次的世系，那就不会牵涉到旁的世系，但两者若是不同中间世系的分节，那么每个中间世系的所有组成分节都会产生对抗。这种群体效应，通过有名的“分节性对抗”的过程，使努埃尔人变成了骁勇善战的战士，因为成千上万的人民既可以协力同心也可以再一次分解成小单位而不会扰乱社会系统。

父亲世系基于父子之间的联系之上，因为通过这根轴线传承血统和保持权威。在母系社会里，血统家系经由女性，但权力仍是通过男人传递。母系社会特别是从妻居社会中妇女的地位一般因两个理由而高于父系、从夫居社会中妇女的地位。其一，既在法律上也在生物学上承认妇女是社会持续性的来源，不能如许多父系群体的意识观念那样把妇女当作胎儿生长的简单容器。其二，从妻居把一名妇女隐没在她的亲属中，她与丈夫遇到任何困难，均可寻求共居的姊妹和兄弟的帮助。在委内瑞拉和巴西的从夫居扬诺马穆人 (Yanomamo) 中，人们清楚地懂得，当一名妇女老家与夫家的距离变远时，她在生活中的地位就会恶化。另一方面，从妻居社会中的妇女婚后仍与她的母亲和姊妹一起呆在家中，同性的团结一致因亲属间的忠诚而愈益增强。在这类群体中，妇女可以具有相当的声望和影响，但正式的公共职务几乎总由男人把持。为此，

男人们继续在他们原来的母亲世系中扮演重要角色，尤甚于妇女通常在自己原先的父亲世系中扮演的角色。于是，在母系社会里，血统家系经由妇女，但权力却掌握在男人手中。

男人在其妻子的母亲世系中通常不是重要角色，因为他们是外来人。毋宁说他们与自己母亲、姊妹的世系保持亲密的纽带，并且保留在该世系中的权利和职责，在那儿他们作为长辈而享有权威。因而，母系群体内的主要联系就是兄弟姊妹之间的联系。这就深刻地隐含了婚后居住，因为男人们的义务要求他们婚后住得相对离家近些。因而许多母系社会就是从夫居。人们可以设想，要不是兄弟群体持续的共同一致的要求迫使它转向从夫居偏好，血统制度就首先跟从妻居一起进化。母系社会中另一种居住选择就是从舅居，因为这使舅舅们和他们的主要后嗣即自己姊妹的儿子们聚在一起；他们的家就是世系所在地，它接受嫁出去的姊妹的儿子。母系群体中的从妻居法则也反映了男人在自己原先的世系中扮演的连续角色，因为这经常伴随着地方内婚制或招赘。在美国西南部祖尼人和霍皮人居住的普埃布罗村镇，规定是从妻居，但男人们却与他们自己村社的妇女结婚。从妻居只是把男人带到离家百余英尺远的地方，在那儿他可以求助于原来母亲世系的成员。 105.

兄妹联结的中心作用提出了关于母系社会的大量问题，要求两个母亲世系间持续不断的紧密接触减弱了我们注意到的父系社会的那种分节过程。如果一对夫妻要移居到新的地方或另一个村社，他们的孩子就会失去舅舅，丈夫也会与自己的外甥中断来往，而妻子则失去了自己兄弟的支援和庇护，简言之，母系制就不再起作用了。地方内婚制的趋向造成了相当灵活的社会系统，村社为家户和血统的联结紧裹一团或纵横分割。这种紧密结合的代价就是相对稳定的人口，而其中冲突激化但却可以容忍，因为派别不太容易生长发育而且必须维持不时动荡的安宁。

在母系和从妻居社会中，丈夫的地位恰如妻子在父系群体中的地位一样游移不定。但男性角色不象妇女角色，它通常要求更加公开地显示自主性和独立性；社会似乎能够更容易地剥夺女性地位而不是男性地位。进入妻子家户中的丈夫处在一种微妙的位置上，因为所有社会的姻亲冲突都是实实在在的。任何配偶的姻亲和血亲对他或她都会有某些不同的期望，联姻的任一方家庭在婚姻纠葛中总是倾向于支持自家人。而且，相关联的家庭之间的齟齬也会导致婚姻的不和谐，因为每一方配偶都有自己的亲戚。因受这些潜在地威胁他的人们包围，丈夫就难以保持自己的公共声望和自我尊严。然而，还是有解脱窘境的方法，其中之一就是我们在第一章中提到的：回避岳母、严格尊奉和岳父一本正经的关系。另一种磨炼男性地位的手段可见于从妻居的蒙德鲁库人中，他们同时还处在属于父系制的非比寻常的位置上。这里，男人们只是松散地组合在自己妻子的家户中，因为他们睡在男子居所中。然而，这些策略不过是改善一下状况，母系和从妻居社会内的婚姻仍然滋生于改变联盟和敌对的温床之上。正是因此，这种群体中的平均离婚率大大高于父系群体。

106 因为丈夫的潜藏冲突的忠诚，母系群体中的婚姻脆弱易裂。关于继承也有同样的问题。马林诺夫斯基早就注意到特罗布里恩德的男人经历了如下两者的冲突：母系法则要求由他们姊妹的儿子来继承，而他们和自己子女又产生了情感上的联结。男人们对自己的子女总是慷慨大度的，自己在世时就赠物给子女，而他们的外甥只有待到舅舅死后才可望继承他的财物。人们可以假定这种血统制正在向父系过渡，但两个家系间的张力似乎是母系的标准特征，是它结构中不可分割的一部分。这种利益和敌对间的不平衡和公然包容的内部张力的出现，形成了母系制度的鲜明标志和它紧密但不确定的结合的基础。但是，正因为这种普遍的刻板性，从而

使得母系相当罕见。

氏 族

可以把世系解释为单居制模式伴随着围绕群体公有财产而组合的全体人所派生出来的结果，它的成员通过家谱计算来追溯出自共同祖先的血统。“氏族”在下面这一点上相似于世系：同一氏族的成员都相信自己来自或是父系或是母系的某个共同祖先，并且感到这种关系是如此亲密以致于无法通婚。然而，氏族把祖先当作生活在家谱不可追寻的遥远的过去、神话式的非人的形象，这方面又与世系有别。氏族成员相信他们共同的血统，但这只是推断，并无家谱证明。这似乎差别细微，但却导致社会结构方面的巨大殊异。

世系聚集一起，它们的统一性由家谱赋予合理化。这些东西经常是半信半疑的可靠性，但人们仍然相信通过它们去追寻自己的开宗祖先，也用它们来计算自己与他们世系配偶之间关系的样式和亲疏。这并非是氏族的基本原理。由于世系经常是氏族的组成部分，故氏族的人通过这样的家谱可以追溯一部分血统，但在推算中达到〔世系〕的开宗祖先时，家谱就终止了。从这儿再上溯到氏族的开宗祖先，那就只好相信两者之间有某种关联。一般把世系祖先看成普通的会死的人，他们因力量和德行亦可流芳百世，并成为祖先崇拜的中心人物，但他们仍是凡夫俗子。然而，氏族的创建者常常被当成生活在本氏族遥远过去的神话时代。即使赋予他们人形，据信他们也有超自然的性质，但更常见的是根本不把他们看成凡人。

标明氏族创建者的最常见的方法是把祖先和群体与某种植物或动物等同起来。于是，澳洲土著鰺氏族的人相信他们承自一只

107

神话式的鼯，因而感到与周围环境中的鼯完全同一，恰如氏族成员彼此同一一样。蒙德鲁库氏族也都以动物或植物命名，人们相信他们和现存的那种〔动植物〕承自同一祖先。这种来自动物的反常承嗣，在蒙德鲁库人的思想中，因神话时代动物也有人形的类似信念而得以部分解决。大多数蒙德鲁库神话都叙说了神话时期的人兽是如何获得现在的形式的，对于任何典型的神话时代，包括伊甸园，都未曾出现自然和文化之间的巨大分裂。

一个群体和它的祖先以植物或动物名字命名，这被人类学家称做“图腾制度”。别具一格和广泛流行的图腾氏族给早期的学者们留下了深刻印象，他们把它当成一种古代社会形式，实际上是最早的人类制度。晚一辈的人类学家指出图腾制度不是习俗唯一单一的实体，在各不相关的地区或各种不同的联合体中，都可以发现它的假定元素，如动物的名字、外婚制和禁食图腾物等等。这是一股就象弗洛伊德从“情结”中重建世界观那样的理论疾风，但却留下了难以解答的问题：究竟为什么要用自然物种的名字？列维-斯特劳斯认为对此问题有两条解决途径。一说图腾适于食用，亦即因为它们是果腹的主食佳品，所以认作祖先，另一说图腾“适于思想”（good to think），它们是人类理性的表现。列维-斯特劳斯通过阐明某些图腾并不为人们用于经济上，许多有用的动植物都落在图腾制度的视野之外，从而排除了第一种观点。他转而采纳这样的解释：自然的动植物种的形成成为图腾制群体“社会物种的形成”提供了一个模本。物种形成划分了自然界，这些划分就用来表示社会领域中的差别。这样看来，图腾制度就是一个分类系统、一种社会单位的分类学，它是适于思想的。

已经提到，在许多群体中氏族内部还有世系，但许多以氏族为基础的社会并无世系。这两类血统群并不必然关联，实际上作用方式也不同。计算亲属间的亲疏，立足于亲密程度的基础上分殖

自身是世系而不是氏族运作的关键。氏族的本质就是所有成员的亲属关系都只被输入(imput),不可能象在世系中那样显现出来。例如,蒙德鲁库人没有世系,他们压制家谱,但却有父系氏族。这些群体内的关系是信赖和合意的问题,整个氏族对亲属关系的承认并无确定的形式。大多数人并没有和氏族同胞如何关联的确切观念,他们也不会去对那些作为分节基础的人们之间的亲疏作出令人反感的区分,兄弟情谊和休戚与共的精神有时也与别的氏族协调一致,然后共同形成氏族联盟,叫做“部落分支”(phratry),但这种集合体反映了联结的扩展而不是划分的扩展。氏族并不会让自身分裂,而是致力于四海之内皆兄弟的关系。一个人知道他或她当下的亲属,多半还知道与自己有确切关系的更远的亲属,但所有其它氏族的伙伴不言而喻都是亲属,对他们必须给予忠诚和相互支持。 108

单系血统规定了群体中的成员资格,并将重要的权利和职责赋予个体成员,但这并不意味着对家庭的另一方就弃之不顾了。在母系血统群中,父亲与孩子间具有的完全的密切性,是通过整个世系中实施的戒律力量保证的。在父系社会中,母亲的兄弟作为母亲原来的父亲世系的一员,对外甥通常扮演慷慨大度和仁慈厚道的角色。他是可信赖,是取得帮助的源泉,并且缓和了长辈的严厉。拉德克利夫-布朗把这一角色看成是父亲和其他父亲世系成员的权威的一种平衡力。在这种意义上,舅舅的角色是母亲养育温情的仿本。某人世系的互补家系,用海耶·福特斯(Meyer Fortes)的术语就叫一支“互补分支”,对他或她也可产生至关重要的作用,如为他奉献牺牲,或在他入会时为之主办仪式等等。确实,首先来自婚姻的这些纽带,促进了几个血统群体合并成一个运行整体。

其它血统群

两类亲属制度表明了家庭两个方面持续的重要性。在某一类中，人们把血统一直追溯到一个开宗祖先，但他们既可从母亲的家系也可从父亲的家系来追溯。这些单位由不同的作者分别称为“树状”，“非单系血统群”、“两者旁系血统群”和“亲族血统群”。为一致起见，我们将使用非单系血统群这个术语。非单系血统群不同于宗族，而只是从宗族中得到了祖先人物，它们也有固定的成员资格和界域。在这种习俗的集中之处太平洋群岛上，每一个这类群体都有一份由农耕土地和居所组成的产业，选择父方还是母方的群体，大部分取决于土地的可用性并决定居住在那里。作为一种法则，这是一个或/非命题，某人在大于某个亲属群的范围内履行或不履行自己的权利。然而，在埃塞俄比亚的阿姆哈拉高原(Amhara)，人们可以在许多非单系血统群中要求权利，将相当数量的土地积聚使用。并非每个人均可这么做，因为亲属群必须接受新成员，只有财势双全的人才有足够的社会力量使他们的要求生效。109 另一类血统称做“双血统”。在有双血统的社会中，每人都属于两个血统群，一个是父亲世系或父亲氏族，另一个是母亲世系或母亲氏族，这两者的成员资格分别承自父亲和母亲。在主要发现这种制度的非洲，父系群体一般掌管土地或其它资源，而母系群体是宗教参与和知识的所在地。双血统的全部结果就是一套错综复杂、连锁交叉、盘根错节的成员资格和联结。

血统群的结构和运作与婚姻法则具有必不可免的联系。最为明显不过的地方，当见于本质上分成两个外婚制单系血统群——人类学家称之为“偶族”(moiety)——的社会。在某种偶族制中，一个人被规定为或者具有父方群体的成员资格，或者具有母方群

体的成员资格。严令禁止与同偶族的成员结婚或发生性关系，人们必须从相对的另一偶族择偶。在蒙德鲁库人中也可见到分成互婚的两半的情形，那里的人们总是成为父系血统的红偶族或白偶族的成员。图 5 标明了该种群体内的婚姻类型。如果“我”父亲是

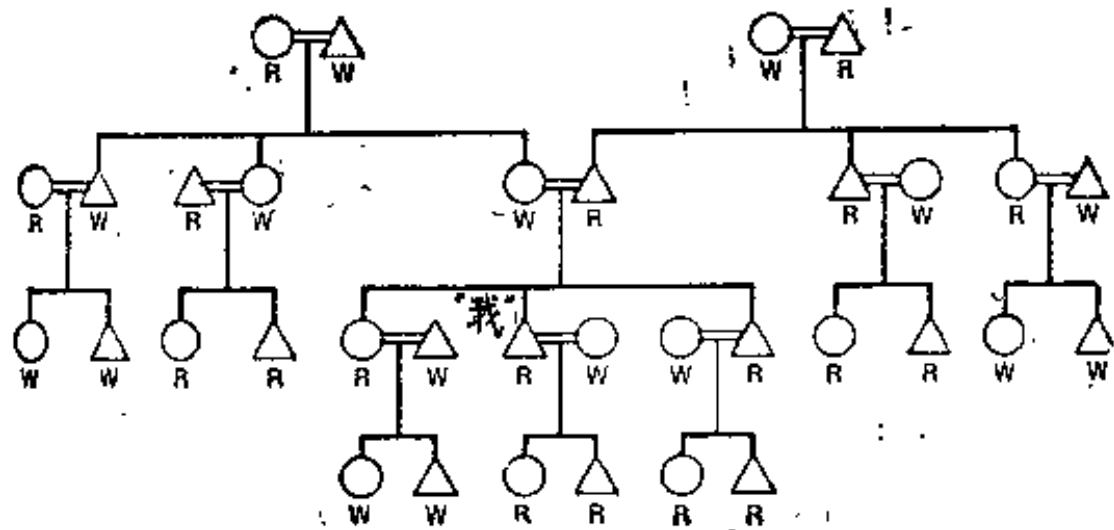


图5 蒙德鲁库印第安人的父系偶族关系(R指红偶族,W指白偶族)。图示偶族间的婚姻相等于交叉表亲婚,产生一种限制性交换体制。

红偶族成员,那么“我”与“我”的兄弟姊妹均属于红偶族。父亲的兄弟姊妹也属于红偶族,但是姑母的孩子将属于自己父亲的偶族,即必定是白偶族;父亲的兄弟的孩子将继承红偶族的成员资格。在母亲这一方,母亲和她的兄弟姊妹都是白偶族,因为母亲与红偶族的一名男人结了婚,母亲的兄弟的孩子象自己父亲一样,均属于白偶族。另外,姨母也必须嫁给红偶族的男人,他们生下的孩子也属于红偶族。稍稍注意一下图 5 就会看出“我”的伯(叔)父的女儿和姨母的女儿均是“我”红偶族的成员,因而属于“我”的禁忌范围。另一方面,舅舅的女儿和姑母的女儿将属于相对的另一偶族,因而是可以结婚的。简言之,交叉表亲属于相对的偶族,可以作为配偶,而平行表亲属于自己的偶族,因而受乱伦禁忌约束。现在如果我们回到图 1 (边码69),就可明白这种婚姻类型确切地对应于兄妹易婚制。这是两个群体之间直截了当地交换配偶,并不超出两个

群体。由于婚姻网络的有限范围，列维-斯特劳斯把这种体制称为“限制性交换”。

婚 姻 交 换

交叉表亲婚及相伴随的对平行表亲婚的禁令，是广为流行的婚姻法则；另一方面，偏好平行表亲婚主要见于阿拉伯人和通过伊斯兰教受到阿拉伯文化影响的社会中。偶族制度或限制性交换规定了某种程度的交叉表亲婚，因为相对的偶族中与“我”同辈的所有人都落在这个范畴中。人们可与两类交叉表亲中的任一个结婚，使之成为双系交叉表亲婚；在图 1 所示的直接兄妹易婚的情形下，同一个人对“我”同时代表了两类交叉表亲。应该补充的是，在许多不存在偶族的社会中，也可发现双系交叉表亲婚。然而从个人角度而言，社会领域分成可婚与不可婚两大类。

许多社会——特别流行的是澳洲土著和东南亚地区——中偏好与一类或另一类交叉表亲结婚，但不是两类全选。某些群体规定男人要与姑母的女儿结婚，但禁止与舅父的女儿结婚，而绝大多数群体喜好与舅父的女儿联姻并禁止与姑母的女儿通婚。列维-斯特劳斯对这相互对照的两类亲属，就其全部细微差别和全部亚型作了大量研究，但对他著作的评论超出我们现在的讨论范围，进入到更加复杂的论述中去了。我将尽力不多烦扰读者，相当有限地陈述一下他的“普遍性交换”模式，以便与相关于双系交叉表亲婚的限制性交换作一比较。

图 6 表示三代舅表亲婚，顶上的是长辈，父亲世系 A 的一名男子与父亲世系 B 的一名女子结婚，后者的兄弟又娶了父亲世系 C 的一名女子。我们可以让 C 的男子和 A 的男子的姊妹成婚，从而使婚姻循环闭合。当然我们无需闭合三个群体间的交换圈，因为

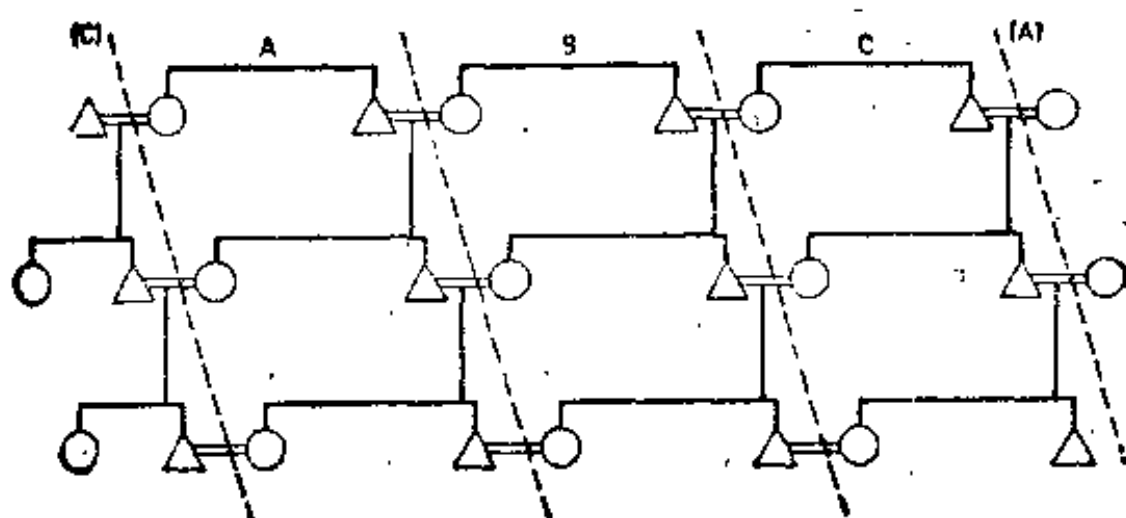


图6 男表亲婚和普遍性交换。虚线隔开了父系血统家系A、B和C。

这样的体制通常包括许多群体。到了下一辈，A的男人再次与B 11E 的女子结婚、B的男子与C的女子结婚，这种类型在更小的一辈中再次重复。婚姻联系并不象在偶族制度中那样基于直截了当的交换之上，因为B总是将女子嫁给A，而得不到这个父亲世系的任何回报。然而，B必定从C那儿得到女子，而后者又转过来娶A的女子。每个群体总是以妻子结束，一个群体欠下的债由另一个群体来偿还。普遍性交换体制和限制性交换体制之间的主要差别在于：后者是两个群体间的交换，而前者至少包括三个群体、经常包括更多的群体。这是一种编织了广大的网络，结合了众多亲属群的体制，正如列维-斯特劳斯所言，它包含了一种信赖。交换是间接的，每个群体都送出女子并坚信不疑地期望将从另一个群体中得到回报。只要体制在运行，他们就这么做。

G·齐美尔在其著名的论文《论二和三》中告诉我们，在两方互动系统中，两方之间存在着直接的互惠性，它们通常分担着均衡、平等的关系。然而，在三方系统中，你给一方某物，并从第三方得到回报，在这种意义上互惠性总是间接的。而且，由于二对一组合可能性中固有的不平等，三方之间经常会产生不平等，这就导致了等级制。至此，我们关于数目字的小小社会学听上去就象第四章中

描述的豪萨人的一夫多妻制，但更加周密的考察揭示了三方系统与普遍性交换的惊人类似。不仅存在间接的互惠性，而且许多社会中该种体制的世系认为，在下列意义上他们彼此是不平等的：给出妻子的一方在仪式上和行为上都高于接受妻子的一方。这种等级是相对而言的。如图 6 所示，C 高于 B、B 高于 A、A 又高于 C，形成闭合循环。每一个群体总是高于一个又低于另一个，这是人们蒙恩受赐妻子和母亲的表现。在某种环境下，这种体制能够变成一种绝对的等级和阶级秩序，这是偶族制度难及项背的。

由亲属关系限定的相互地位超出婚姻、互惠性和等级之外，成为姻亲之间的精致礼仪。曾经提过，姻亲关系包含着对同一对夫妻具有共同但又经常相冲突的利益的两类亲属群。用不同方式掌握的现实或潜在的敌意拴住了这种纽带。其中之一即是前面提及的回避风俗，一方不与另一方说话，甚至需要避免住在同一地区。人类学家埃利奥特·斯金纳(Elliott Skinner)告诉我们，一名西非的莫西(Mossi)族人不可进入妻子老家的村庄，回避非常严格。这样，当一名妇女去探视母亲且耽搁太久时，尾随而来的丈夫只能坐在村外的树下，托人带信给她；妻子的亲属有时让他在树下穷等两天。同样的情感较为温和的表现，是要求撒哈拉的一名图阿列格人在自己与岳父母间保持象征性的距离。他用拉起面纱来做到这一点，一直要拉到遮住脸的下部只剩下眼睛在外。

回避出自对长辈尊敬的原则，但趋于刻板形式的行为或造成总的反感就是言过其实的尊敬了。走至极端，尊敬变成了老死不相往来，这与任何社会事项物极必反的趋势完全一致。同样的情形也发生在同年龄配偶们的平等和忠诚之上。同一外婚群的男男女女对那些互相构成禁忌的人循规蹈矩，但就在同一社会中，人们对处在可与之结婚范围内的亲属开些粗俗不堪的玩笑，或男女交叉表亲互相有些举止不规或狎昵亲密，均属完全正常之举。候婚

人之间或对合适的同胞手足开玩笑形成惯例，这是较简单社会的一个共同特征，在所有存在双系交叉表亲婚和偶族的群体中几乎均可发现。互婚偶族开玩笑，通过笑声在可能的姻亲之间产生某种张力，但它也是倒置的友谊和忠诚。玩笑经常包含着真正敌意的潜流。

回避和玩笑关系并不只是初民稀奇古怪的风俗，因为我们自己也做些相同之事。有多少对新婚夫妇不为称呼他们的姻亲伤透脑筋？如果你叫你的岳母（婆母）琼斯太太，这听上去过于一本正经，如果你称呼她母亲，当你自己母亲在场时最好别这样叫。虽然我们和亲属并无玩笑关系，但在可能造成角色冲突的棘手情形中，它又是我们行为技能的标准部分。在过去种族隔离的南方，白人 113 和黑人之间存在一种玩笑关系，这是他们彼此不平等的表现。白人开个玩笑，黑人就应当笑。笑声和幽默表面上应是亲密无间的实体，但它们同样也是使人们，甚至使全世界避免亲近的有效方法。

亲属称谓

用于亲属的称谓，如母亲、兄弟、姑（姨）妈等等，归属并划分了亲属界，在一个标签下把某人对之扮演相似角色的一批亲属归并起来，又把他们和自己对之有不同期望的一批亲属分开。亲属称谓就是亲属世界的地图，因为它勾勒了社会地位的范畴而不是生物学的联系。我们喜欢把我们自己的亲属称谓当作人们之间自然的反映性的生物学纽带，但用于各个不同社会中的亲属称谓比任何东西都更加完全地驳倒了亲属关系的遗传模式。人们仅需指出我们自己的“表亲”这一称谓——它甚至都没有确定亲戚的性别——即够了。其它社会关于亲属不仅有完全不同的词汇，而且还

有完全不同的分类系统。这些命名系统对我们来说饶有趣味，因为它们可归入有限的几种类型，每一类都独立出现在其它方面各不相同的社会中，可能遍布于世界各地。这种重复出现的规则性表明每一种系统出现的条件具有对应的相似性。因而这是科学研究过程的理想材料。

亲属称谓制度的种类和意义，首先是由人类学先驱刘易斯·H·摩尔根在其经典性的著作《人类家庭的血亲和姻亲制度》(1871)中认识到的。摩尔根相信每一类称谓都是从遥远过去的某一时期的婚姻风俗或家庭形式发展来的，从那时起就开始固定下来。摩尔根恰入神机，因为命名确实反映了婚姻、血统和其它社会习俗；但他假定称谓一旦建立，制度就万世不易，这就有失偏颇。于是，在他看来，夏威夷人习惯上把自己父母辈的所有亲属都叫作父亲或母亲，这乃是人类社会进化之初还处于群婚制、单个父母无法辨认的阶段残余。当然，这种阶段是否曾存在过并无证据，我们握有实际上正在变成夏威夷类型的其它类型的亲属制度的历史明证。亲属称谓标明了社会地位，因而反映了社会地位只是其中一部分的社会结构；亲属称谓比社会其它方面变化更加缓慢，因而可以告知我们刚逝去不久的过去的状况，但它们决不会稳如泰山一成不变以致于向我们全盘托出古代文化。

一共有六种基本类型的亲属称谓制度，分别由人类学家按在哪一个部落或民族中首次发现，或可作为最佳范本来命名。它们是：爱斯基摩、苏丹、易洛魁、夏威夷、克劳(Crow)和奥马哈(Oma-ha)。我们将参照图7所示对每一种制度加以论述，图7从一个假定在使用亲属称谓的男子“我”的角度，给出了一个家谱网络。由于我们英语中的亲属称谓并不能归结其它社会的分类，并且会因我们自己设定的意义而曲解事实，弄得我们莫衷一是，所以我们对图中的每一位置均标以号码。

我们先从爱斯基摩称谓开始，因为它们与欧美大部分地区使用的称谓相同。爱斯基摩称谓有时称为“直系”称谓，因为这些称谓用于“我”的直系血统，而不是用于“我”的旁系亲戚，即不用于英

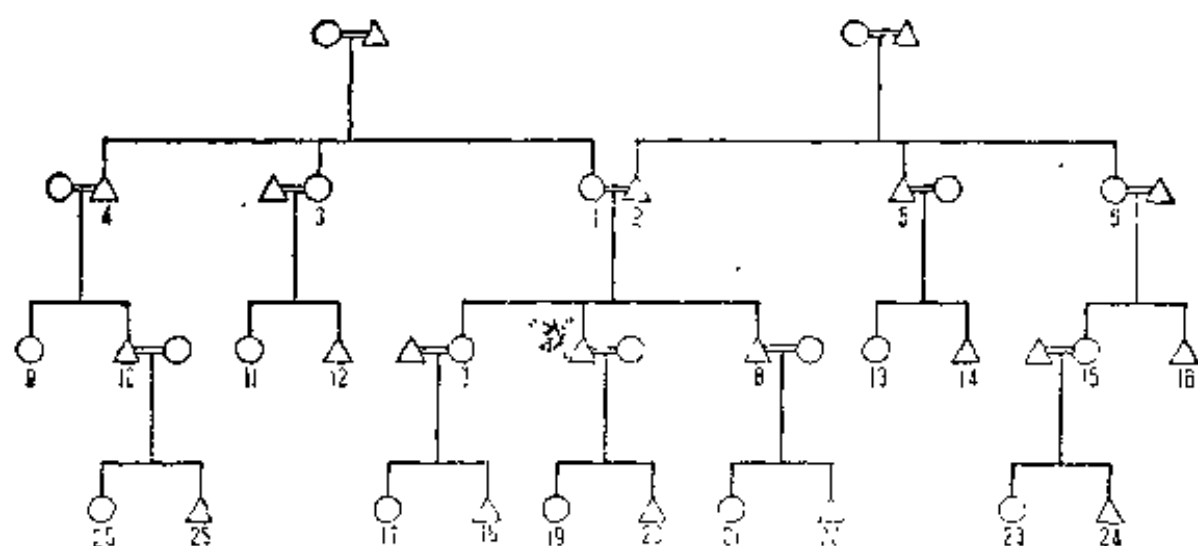


图7 关于“我”的家谱位置关系图(参照关于亲属称谓的讨论)。

语中称为 uncle, aunt, nephew, niece 和 cousin 的那些亲属。^① 于是，1 号位和 2 号位分别称为母亲和父亲；7 号和 8 号称为 sister 和 brother；19 号和 20 号称为女儿和儿子，这些称谓不用于其他亲戚。在旁系亲戚、即那些位于“我”直系血统之外的人中，“我”的

① 由于英语中亲属称谓的多义性，为清晰起见，我们在以下的译文中对多义的称谓只标出英文原词，读者可参照下列英汉亲属称谓对照表。

英语	汉语
brother	哥哥、弟弟
sister	姐姐、妹妹
uncle	伯父、叔父、舅父、姨父、姑父
aunt	伯母、婶母、舅母、姨母、姑母
nephew	侄儿、甥儿
niece	侄女、甥女
cousin	表亲、堂(表)兄弟、堂(表)姐妹

——译注

brother和sister的孩子(17、18、21 和 22 号)称为niece和nephew, 仅以性别来区分。同样, “我”父母亲的兄弟姐妹(3、4、5 和 6 号)称为uncle和aunt, 而不管他们属于家庭的哪一方。aunt和uncle的全部子女(9、10、11、12、13、14、15 和 16 号)均称为cousin, 而不管其性别或什么关系。有性区别的拉丁化语言, 确实标出了差别, 如法语中的cousin和cousine、西班牙语中的primo和prima分别指男表亲和女表亲。占据着一系列家谱位置的许多亲属因这种无差别而被投入了表亲这一方寸之地, 这表明表亲角色难以确定且不太重要, 这是完全正确的。而且, 爱斯基摩称谓中相应地舍去了家庭中父母双方亲属的任何差别, 表明它彻头彻尾的双系性。最后, 关于夫妇家庭主亲称谓的限制表明了该种单位的首要性以及其它纽带的相对薄弱。

苏丹称谓简单说来就是: 它是一种我们图中每一号码位置都有各不相同的亲属称谓的制度。母方和父方的aunt 和 uncle 是分开的, 对cousin、对niece和nephew都有准确的描述称谓。这种制度可见于横贯非洲苏丹地区的广大地域, 故此命名。早期欧洲的亲属称谓也曾转向苏丹模式。较为一致的人类学看法是这种制度
116 与亲属关系异常重要、广泛渗透、但尚无单系血统群的社会相联系。苏丹称谓的详尽排列与过去欧洲宗族同样详尽和分叉的关系天造地合。当随着欧洲的工业化和都市化, 扩展的亲属纽带日趋萎缩时, 欧洲大陆的大多数称谓均转向爱斯基摩型。

夏威夷称谓只用辈份和性别来区分亲戚, 因此有时将之称为“辈份制度”。图 7 中的 2、4、5 号都是同一种称呼, 1、3、6 号又同是另一种称呼。同样, 8、10、12、14 和 16 号可以归于一个名称之下, 英语中将此翻译为brother, 而 7、9、11、13 和 15 号又归于另一名称sister之下。在“我”的下一代中, 所有的年轻人均以和自己孩子同样的称谓来叫。正如“夏威夷”这一概念表明的, 太平

洋群岛是这种称谓制的集中之地，这些群岛也因广为分布的非单系血统群而著称于世。夏威夷制度的广泛包含性、高度概括性和几乎是游移不定的性质非常理想地适用于后一类血统群。该群体直到某人成年后方赋予其成员资格。对任何一个人怎样依凭群体的亲密关系而与别人确立关系并不太清楚，只好用一种泛泛的方法、一种适合于他们未确定的亲属地位的含糊性来加以归类。

易洛魁亲属称谓制度可见于全美洲、非洲和世界各地，其显著特征是区分母亲家系和父亲家系，把母亲和母亲的姊妹、父亲和父亲的兄弟并合起来。为此，有时也将之称为“分叉并合”制度（苏丹称谓又叫“分叉旁系”，因为它将父母双方的兄弟姊妹全部分开）。所以，在易洛魁制度中，2和5号统称为父亲，但与统称为“母亲”的4、1和3号相区分，而6号有一个独立的称谓。其余称谓按序排列。被称为父亲的人（2和5号），他们的所有孩子统以brother和sister称谓（7、8、13和14号），某位“母亲”（1和3号）的所有孩子也叫做brother和sister（7、8、11和12号）。交叉表亲（9、10、15和16号）全归在一起，只以性别相分。如果这种家系图继续下去，那么brother的孩子们（21和22号）都以“我”称呼自己孩子（19和20号）的称谓来命名、而sister的孩子们（17和18号）给予另外独立的称谓，对此我们翻译成niece和nephew。

操英语的人对用同一个称谓来称呼母亲和姨妈的第一个反应就是这大大冒犯了生物学，而此事在我们的表亲称谓中似乎倒毫不在意。但亲属关系并不是关于生物学的，它涉及到社会关系和社会群体，易洛魁制度卓越地保持了这一目的。考察图例就将表明，不管该种制度是母系的还是父系的，“我”自己的血统家系是以 117 所有亲属分成两大类来加以区分的：“我”自己的血统群和所有其他群体。如果该社会存在母系氏族和世系，那么母亲的姊妹就被称为母亲，她的孩子是“我”的氏族伙伴，故称为brother和sister。

如果该制度是父系的，那么父亲和父亲的兄弟就并合起来，后者的子女也是用同胞手足的称谓来称呼。简言之，平行表亲(11、12、13和14号)称为brother和sister，以保持共同的血统，并说明他们之间不可通婚这一事实。另一方面，父亲姊妹的孩子和母亲兄弟的孩子，即交叉表亲(9、10、15和16号)是用另一对称谓称呼的。可以注意到他们不仅经常优先婚配，而且不管在父系还是在母系中，从不属于“我”的血统群。因此，易洛魁制度通常见于存在单系血统群、或交叉表亲婚、或两者俱全的社会中。

最为常见的就是上列四种亲属称谓制度，较为罕见的就是所谓克劳制度和奥马哈制度，它们类似于易洛魁制度但又有某些关键性的差异。我们已经论及的所有其它的亲属制度都有辈份的分隔(虽然英语的表亲称谓没有分)，但克劳制和奥马哈制却以某种有趣的方法对此置之不理。在克劳制中，2、5、16和24号均用同一称谓称呼，6、15和23号归于另一称谓下。从我们的角度看，似乎“我”可以把一个同年龄的亲戚或孩子叫做父亲或aunt，但如果我们仔细审视该图，就会明白他们之间另有一些共同之处。首先，有必要理解克劳印第安人及与他们的亲属称谓制类型相同的几乎所有其他群体，都是母系制；“我”属于母亲、母亲的兄弟、母亲的姊妹以及母亲姊妹的孩子共有的血统群。在家庭的另一方，父亲(2号)、父亲的兄弟(5号)、父亲的姊妹(6号)以及她的儿子(16号)和女儿(15号)，还有父亲姊妹的女儿的子女(23和24号)，均属于父亲的母系亲属群。这些也就是我们提到的只分性别而不管辈份归并在一起的人。这种称谓，意思是“我父亲的母系血统群成员”，表明了氏族和世系同伴的共有身份。这种制度的准确镜像反过来即可用于父系制的奥马哈印第安人和另一个说苏语的部落。在这类群体中，1、3、9和25号是同一个称谓，4、10和26号有另一个称谓。这些都是母亲的父系血统群成员。克劳制和奥

马哈制分别与母系和父系相关联,我们可以推断,无视辈份表明了强烈的血统原则。

人类学家对亲属称谓紧盯不舍,因为研究结果经常条理分明,不象社会生活凌乱不堪的方面。这些称谓,更重要的是这些称谓涉及的群体和地位,是初民生活大厦的基石,即使在我们自己的社会¹¹⁸中也是举足轻重的。在现代美国,家庭与其它东西相分离,恰如宗教和政治的所作所为一样。对于每一个靠工资为生的人,家庭不过是晚上和周末的返回之处,家庭承担了一系列某些方面有别于工作领域的情感、态度和行为。我们以同样的方式分隔了工作、教堂和政治。然而,在更简单的社会中,生活裁自一整块布,我们认为彼此隔绝的制度在那里相互渗透、相互包容。正如我们曾经强调的,简单社会中的关系是弥散的、复多的。大于核心家庭的亲属群可以联合拥有经济资源,他们有自己的内部权力系统,可以如权力代理人那样随意发挥作用,他们经常充满了象图腾制度这样的信仰。有鉴于此,研究亲属关系确有优越之处,因为它的原则限定了那些主要具备经济、政治和宗教功能的群体。在后面的章节中我们对这些问题逐一加以论述。

第六章 生态学与经济

119 我们人类的经历大部分出自控制和开发环境的斗争，这种对自然界的攻掠近几十年来已急剧加速。地球资源枯竭导致的威胁已经激起我们对该行星有限性的新的敏感性。我们不再把燃料、矿石和植物当作蕴藏丰富、永不枯竭之物。短缺和匮乏的感觉已经扩大到水和空气，从前这些都是想当然的无偿用品。但是现在我们必须购买经过污水处理工厂处理过的可饮用、可游泳的水，购买经过对工厂烟囱和汽车烟雾进行洁净处理后的新鲜空气。我们文明中的任何东西都有它的代价。

正如我们将之称为环境关系的科学一样，流行的对生态学的理解，已经超出了对自然资源的有限性质的简单评价，进入到有关植物、动物及其自然环境的相互关联性的极为复杂的领会之中。生态科学家当然早就洞悉这一点，但将此教训强制性、戏剧性地晓谕公众的正是1962年R·卡尔逊的《寂静的春天》一书。卡尔逊指出：由于滴滴涕(DDT)杀虫剂有效地杀灭了损害庄稼和引起疟疾的昆虫，曾被认为是人类的福泽，岂不知它实际上对整个生物链产生
120 了深远的难以预料的影响。昆虫是杀死了，但吃昆虫的鸟因食物缺乏，即因滴滴涕而死亡，这样，导致昆虫再度繁殖，又会需要更多的滴滴涕，如此无休止地循环往复。食草的母牛吞入滴滴涕，并经过牛奶进入人体内；滴滴涕冲入河中，消灭或毒害了鱼类；它流入海湾，破坏了水生贝壳类动物并进入海生食物链中。我们又一次破坏了自然界的平衡，我们为了人类的幸福和利益的兴趣而如此作为，通常就是这种情形。

我们必须再次强调这样的矛盾，即我们这种自认聪明、善于计划的动物并不能在实施计划之前预见我们行动的全部后果。事实上，甚至在我们行动过后都难以理解究竟发生了什么。生态学比任何领域都更加恰如其分地证明了这一点。无人能够指明滴滴梯对自然环境异常棘手的调整所产生的广泛影响和终极影响，农场主和化学工业嘲笑卡尔逊的著作并对她个人进行诋毁，直到她结论的真理性表明是无可辩驳之时方罢休。不管好坏与否，这就是全部人类技术的真相。制造汽车的先驱者并没有料想到他们会使美国的景观产生革命性变化，把家园和工厂扩展到从前是乡村的地域上，使某些城市只剩下一个空壳。就此而论，今天几乎无人会认识到如果能源和其它短缺中止了汽车时代，则城市会成为唯一可生存的居住场所。未必所有的创新都会产生这样的直接后果，例如，农业就来自实验和挫折的缓慢过程。初民中的创新者并无他们正在为文明的发展奠定基础的观念。不管它是福泽还是堕落都是可以争论的，但创造性行动不大起眼，其目的也有限，最终的结果却深远广大。那些左右着自然的人跨入了人类社会的洞天福地。

人类及其行为与动植物和自然地域的面貌一道，构成了生态系统不可分割的一部分。人类对环境的影响显而易见，但环境对形成文化的影响却是神龙见首不见尾。对后一过程的研究自人类学建立以来差不多一直是它的主要工作。关于此问题的许多早期著作表现出天真幼稚及对延续至今之历史的无知。例如有一种广为流行的信念，认为温带地区社会的至高无上性来自严酷多变的气候，这种气候造就了强健活跃的人。相应地大部分热带地区的落后状况假定为酷热难忍的气候所致，假定这种气候以高温热浪冲击纽约人和芝加哥人的同样方式影响着这些地区的居民。这听上去振振有词，直到人们认识到热带地区的绝大多数劳动者在工作中花费的气力比美国或欧洲的工人平均所费的气力要多得多才恍然

121

大悟,后者操纵承担大部分艰巨劳动的机器。而且,文化和环境之间存在着简单明了的关系这一前提也说明了如下事实:完全不同的文化能够相继出现在同一地区,某一时代环境上极不相宜的地区可以成为另一时代文明的宝库。在文化和周围环境间确实存在着深刻的关系,但这种联系,既非常微妙又复杂多样,而且难以捉摸。

文化生态学

人类学中关于生态学的现代研究,肇始于一些作者试图解释刻划某种地理区域特征的文化相似性。一种显而易见的解释是:通过“传播”,或风俗、知识、艺术等等从一个社会向另一个社会的延展,邻近的群体共具许多文化要素。解释区域文化特色的另一个根据就是居民们谋生的相似性。因此,美国西部平原区的部落展现出许多相似的性状,这部分是他们经常互相交往的结果,但也是骑马捕猎野牛这种共同的经济〔类型〕的结果。同样,太平洋沿岸北部以捕捉大马哈鱼和海洋哺乳动物为生的民族,造就了独特的生活方式,恰如加利福尼亚地方的橡树果采集者也具备自己的生活方式一样。

在早期人类学家、美国自然史博物馆的C·威斯勒尔(Clark Wissler)的著作中,生存区和“文化区”相互交迭,在建立加利福尼亚大学人类学教育事业的阿尔弗雷德·L·克罗伯(Alfred L. Kroeber)的后期著作中,情形也一样。但我们关于此问题最重要的理论内容来自克罗伯的一名学生J·斯图尔德。理论通常来自解释材料所遇到的实际问题。因此,威斯勒尔的文化区概念最先来自整理和排列博物馆收藏的需要,斯图尔德的“文化生态学”观念出自他对内华达的肖肖尼人的研究。文化生态理论的实质是指文化与环境——包括技术、资源和劳动——之间存在一种动态的富有创

造力的关系。简言之,它说明了劳动类型——社会组织好工作、将之纳入适宜的循环中、分派任务和安排共同努力等等的方式——很大程度上依赖于可用的技术和正在开发利用的资源的性质。这种劳动类型,随之也会对其它社会制度,包括居住法则、血统、村社规模和位置还有许许多多产生强烈的影响。没有什么比工作更具社会性和交往性,对人们的生存而言,也没有什么比从环境中获取生活资料更为至关重要。斯图尔德告诉我们,做事的方式受当下所做之事的影响甚大,且一直要影响下去。他也告知我们工作这 122 一种社会活动造成了其它社会关系的深刻调整,这是功能主义的一种简单应用。这种理论并非是某种形式的环境决定论,因为斯图尔德认为技术乃是历史所衍生,环境的关键部分是资源,通过文化认识到资源,通过技术获取资源。这是一种真正的文化理论。

举一两个例子将说明斯图尔德文化生态学的运用。内华达州的中部和东部地区居住着西部肖肖尼人,该地区大部分是高原半沙漠区。一万一千英尺高,呈南北走向的平行山脉和四千到五千英尺高度之间的谷地决定了全区的地形。气候干旱,降雨量远不敷农业所需;夏天酷热干燥、冬天寒冷积雪,特别是较高的地带更是如此。即使今天它仍是困苦的地区,当地人民经受着严峻的考验。

肖肖尼人就在生死线上挣扎。环境的主要资源是分布稀少的动物和野生根茎果实。主要猎捕的动物有鹿、羚羊、野兔,偶尔还有山羊和各种各样的啮齿动物。野生植物包括丛生草类的籽、蕃藷的根茎和山区生长的某些野果。他们的技术确实原始落后。肖肖尼人用弓箭作为主要武器,他们还有一些微不足道的发明创造,如篮状容器、用具和削尖的掘棍等。肖肖尼人抗御天气的用品也不充裕,主要由粗制的鹿皮鞋、腰布和冬天穿的兔皮袍子组成。他们完全属于游动民族;不管春夏秋冬,主要的居住场所就是艾灌丛形成的挡风处。但是,无论环境多么恶劣,他们在顽强地谋取生存。

肖肖尼人每年的循环往复是从春天时冬季营地解体，分解为由二到四个家庭组成的小型搜寻群体开始的。他们捕猎野兔和偶尔出没的鹿，妇女们则搜寻早生的根茎。大型群体在此行不通，因为该地区过于贫瘠，无法在任何一处地方养活许多人。夏季，尽管山雪的融化使他们能够爬上高山区去搜寻野果、山羊和鹿，但仍可见到小型游动群来来往往，并且在收获成熟的草籽。秋季在每年的生息循环中最为关键，因为该季节的出产将要帮助他们渡过整个漫长的冬季。这个地区冬季之所以能够生存，乃是因为冬天的主食——松果在九月份成熟，而且足够充裕，唯一的困难是难以有效贮存。每年秋天，肖肖尼人就去长满矮松树的山坡上采集大量松果，然后将之贮藏在山下的地窖里。在某座山采松果的人然后就组成附近的冬营群体，大概有十到十五户人家。这是每年中最安定的时期，贮存的松果和偶尔的猎物将维持他们苦捱到来年春天。

肖肖尼人的自然资源以及开发这些资源的工具，导致他们个体化的经济努力。妇女的职责是采集草籽、野果和根茎，所有这些工作只需一个人劳动，或许再有一个人为伴；收获松果以核心家庭为单位来完成。大多数男人的狩猎，都是单枪匹马追踪或潜随，因为除羚羊之外，并无成群结队的动物。大规模集体捕猎的唯一机会就是偶尔驱赶出的羚羊群和野兔群。羚羊群很大，单个猎人难以捕捉，肖肖尼人会把羚羊赶到山谷的某个狭谷中，那里早就布下了艾灌丛做的栅栏。把羚羊轰进陷阱或用棍棒、弓箭杀死。许多人都来参加驱赶，并且接受预先魔力般地迷住这些动物的一名“羚羊萨满”(antelope shaman)的指导。妇女和孩子也帮着呐喊助威以惊吓兽群，其他猎手的职责是保证动物进入栅栏并且无法逃窜。这种围猎每两年换一处地方进行，因为一次干净利落的驱杀可以剿灭当地十年内繁殖起来的羚羊群的大部分。驱赶野兔也是同一季节内不固定的节目。当山谷中野兔日多，人们就会应猎兔首领

的邀请从四面八方汇聚而来，在山谷中横铺草网。赶兔群的人把野兔轰入网中，等在那里的人用棍棒将它们击死。

肖肖尼人缺乏稳定、多家庭的地方群体，也缺乏超出搜寻群体年长男子的简单领导之外的政治结合的形式。没有村庄，没有据有领土的群落，也没有首领。此种状况的原因就在于他们的环境开发系统。首先，野生食物的贫乏分布要求人口分布相应稀少。其次，大多数经济活动只要求个体劳动。包罗了几个邻近地区的人参加的活动很少，而且经常更换地点，因而参加人员也相应发生变动。最后，许多人共居一起的唯一时期是冬季，但同一些人并不是年年在一起过冬。此事缘由很简单，任何一处树丛中的松果三年之内是长不出第二批的，如此一来，上年冬居村的各个组成家庭就四散开到更好的树丛旁。冬居村的地点不断变动，每年都是不同的人群居住在一起。在这种情形下，领导类型是即景式的，社会群体弱小且飘移不定、组成上经常更动。粗陋的肖肖尼技术和原来内华达贫瘠的资源倾向于个体化的工作类型，并且反映在不定形的个体化的社会系统中。确实，劳动群体、政治单位和亲属在肖肖尼人中都是同一个，在大部分初民社会中亦是如此。¹²⁴

世系形成过程也可说明文化生态学理论。我们可以回想一下上一章，当基于单居法则的某个扩展家庭得到了一笔财产，即数项共管的资产时，它就可以围绕这些所有物而形成世系。在论述南美印第安人的文献中，人们因整个亚马逊热带雨林地区几乎完全没有父亲世系和母亲世系而感到惊讶万分。我斗胆认为，这一空缺的理由乃是那里的大部分地区不乏农耕土地、狩猎区域和捕鱼的权利，因而没有建立世系社团的封闭资产。个人或群体缺乏土地所有权是园艺制度的固有特性。亚马逊印第安人的园圃，是通过每年雨季末清理森林、让砍倒的草木干上几个月，然后在下一个雨季即将到来之前放火将其烧掉才形成的。第一次降雨后，园圃种了不少庄

稼，包括玉米、南瓜、蚕豆、甘薯和木薯属植物（或cassava木薯）这类主要作物。热带土地贫瘠，到来年或园圃的第二季，木薯类植物几乎只能长到成熟的一半高。土地的枯竭禁止再种玉米。第三年，园圃就任其杂草丛生、荒芜搁弃，直到数十年后又长满树木。大多数印第安村庄附近土地十分充裕，只有对此辛勤耕耘，一处园圃才会有价值。复归为森林的土地失去了当下的价值，因而对任何欲在此土地劳动的人都可无偿使用。个体和亲属群都不存在所有权。人类学家默文·梅吉特（Mervyn Meggitt）报告了新几内亚高原出现的类似情形，那儿，土地匮乏和世系强盛之间存在着直接的联系性。

生态环境和社会系统间相互交换、相互影响的直接性，以及技术在此过程中的显著作用，表明生态学是社会变迁和进化的重要因素。斯图尔德早就敏悟到这一点，然而，在1938年他认为环境因素的影响随着整个社会系统日趋复杂而减弱。更先进的技术将跨越环境的约束，虽然社会集团仍然是由劳动铸造而成的，但劳动对自然的倚赖将日趋减少。人们可能会论证当我们获得对自然的逐步控制时，社会进化受到超越自然限制的影响。因而，我们和自然之关系的节骨眼，就不是象〔生存〕斗争那样被动的适应和调整。

生态因素在文化生长中的重要性可以在早期文明的进展中找到最恰当的例证。1853年卡尔·马克思写道：印度的历史道路与欧洲的历史道路完全相分隔，因为前者的土地上存在有广泛的灌溉实践。这个论题由著名历史学家卡尔·威特福格发展成一种中国文明进化的理论和一种他称之为“东方专制主义”制度的理论。然后，威特福格又对斯图尔德的思想产生了重要影响，后者将这些观念应用到由统治阶级、即国家统治的领土限定政体的产生这种一般理论中。斯图尔德注意到最早的国家产生在相当没有前途的地区，如洪水泛滥的黄河流域、尼罗河的干旱地区、伊拉克和叙利亚的底格里斯河和幼发拉底河同样的干旱地区，秘鲁海岸的焦干土地区

和墨西哥高原的缺雨区。这些地区的显著特征是如若没有灌溉,农业不是奄奄一息就是难以存在。

灌溉农业因许多原因导致了国家的形成。灌溉是农耕最有效的方法,因为灌溉的水既带来湿润也带来肥沃的污泥,在同一块土地上经常是一年两季庄稼。因而,就有富足以备专门的工匠和统治阶级之需。正是灌溉堤坝和水渠的修建增强了中央集权控制,因为必须有人计划这些复杂的工程劳动、纠集大批劳动力,并且对建造工作进行管理。在水利工程结束后,分派珍贵的水、维修渠道都需要持续不断的权威。这些要求首先是由庙宇中的僧侣(祭司)来满足的,他们成了城邦国家的领导核心。最后逐渐形成了由世俗王朝统治的地区性国家和帝国,并由军队来巩固和扩张。灌溉农业是一种强烈的集体冒险,它能够导致专制统治,但这种专制主义引导着现代世界的真正开端。技术、环境和工作——分别指灌溉农业、干旱和群众集体劳动——的三位一体性构成了跨入文明、跨入人类开发〔自然〕的基础。

正如斯图尔德阐明的,文化生态学的方法并不建立在刻板武断的经济决定论的前提之上。他毋宁将之认作一种社会剖析的谋略、一种理解大量文化材料的方法、在别的问题出现之前要问的一系列首要问题。该理论认识到文化的命运,远不止只是由环境和技术因素铸成,但强调这些因素的迫切性和重要性也是无可置辩的——人们首先必须吃喝。也存在着其它问题、其它疑难、其它理论,文化生态学无意先发制人、抢占该学科,但它仍是我们尽心努力、较富成果的一种理论。126

在过去二十年中,生态学研究早已转向新途。一些人类学家已经研究了环境和文化间直接的因果锁链而无需参考生产的组织。他们通常的程序是把一个或另一个文化项目解释为某种特定的生态特征的产物。例如,人类学家迈克尔·哈纳(Michael Harner)从

理论上探讨了古代阿兹台克人(Aztec)极为普遍的以人献祭、随后又食用牺牲者的习俗,认为它的功能在于减轻人口增长过多、食物中蛋白质匮乏的困难。马文·哈里斯(Marvin Harris)以同样的调子写道:围绕印度“圣牛”的表面上不合理的宗教信仰,如果从生态角度看,就完全具有重要的意义。牛对于不食肉的印度教徒来说,决不是毫无用处偶然碰着的,而是非常有用的牲畜。每一只牛都有主人,牛肉供非印度教徒和下等种姓的人食用、牛皮制成皮革。哈里斯论证道:牛群可以到处觅草,甚至在大城市中间也行,因为农业已使供牛觅食的土地所剩无几。哈里斯把相对于食物资源、特别是蛋白质供应的人口过剩当作文化进化的主要因素。

经济类型

前面已经涉及了猎人和采集者、园艺社会、耕作农业和畜牧业,现在我们来描述每一种经济类型的社会具有的某些主要性状。然而,我们首先必须注意到每一类别中发生的巨大的文化变异以及每一类本身也松散地集结了许多不同的经济适应性。我们的陈述中也展现了明显的文化进化,因为早期人类靠狩猎和采集为生,接着发明了培植庄稼和园艺,紧随其后的是给牵引犁的动物上轭。大概是在后面那个时期,社会出现了专门的牲畜养殖。决不应认为所有社会都是同时从一种类型跃到另一种类型或总是在不断前进。正如我们所见,许多社会直到现代仍以狩猎和采集维持生计,某些社会在首次与欧洲人相遇时尚处在采用园艺种植的过程中。

猎人和采集者

直到一万二千至一万五千年之前,搜寻地里的野生植物、鱼类和动物还是人类生活的普遍方式。我们不可能重建遥远先民的文

化，但当代猎人和采集者的文化至少可以告诉我们他们所具有的某些局限性。如上所述，这类人可在加拿大的大部分地区和美国西经 100° —— 它横贯达科他州和内布拉斯加州——的广大地区上发现。亚马逊森林中也有小块猎人和采集者的专有地域、南美南部的三分之一是他们的独占领地。澳洲土著也全是猎人和采集者，非洲和东南亚很少有这样的地区。 127

捕猎的动物各种各样，从大群野牛一直到耗子和昆虫都在其范围中，也从河流和海洋中捕捞各种鱼类。他们所用的工具同样五花八门，在追寻中采用的劳动类型也异彩纷呈。结果，各个狩猎和采集群体展现出巨大的社会差异。然而，还是可以进行某种概括，所有这些群体中必须先排除北美西北海岸的民族，因为他们生活在大型村落永久性的木结构长型房屋中，已有了单系血统的形式，并且因等级和权力的等次产生了分化，所有的一切均因异常富足的自然环境而高枕无忧。相反，绝大多数猎人和采集者，都生活在 25—100 人左右的小型流动群中，他们按季节性用途在土地上搜寻以便找到食物。居所或者是可移动的、或者是临时性的，工具和人工制品在数量和品种上都很有限。正如第五章已论及的，他们的婚后居住通常是双居制和从夫居，只有在人口相当密集的地区才能发现单系血统。

园艺种植者

显而易见，发明培植庄稼至少独立出现于三个地区：近东、东南亚和中美及南美的山区。它扩展到了除澳洲以及那些气候和地域均不允许的地方之外的每一个大陆。早期园艺种植者的技术非常简单，只有些用于翻地的掘棍和锄头以及用于其它目的的一些器具，这还不是一种革命性的变革。园艺是以更加基本的方式来革新人类社会的：群体结束了他们流徙的方式、定居于固定的家园。

人们住进了永久或半永久性村社持久的居所中，地方群体的人数增至上百甚至上千人。

当代的园艺种植者是这次革命的继承人。但要找出这两者间的共同特征比在〔古今〕猎人和采集者中寻找共同点更为困难。伟大的印加帝国建立在园艺——尽管也有灌溉——的基础上，恰如今天安第斯山东麓森林中的初民群体一样，然而可以说，多半正是在园艺种植者中我们发现了单系血统、世系和氏族。生活固定、战争频繁和人口增长有助于在园艺种植者中迅速发展起政治制度和政治领导。也应注意到，定居有利于大量的发明，如纺织和制陶，并最终使手艺专门化的发展成为可能。传统的非洲农业只用锄头，但这已支撑起具有高度政治和职业复杂性、具有以广泛的市场网络联结在一起的经济的社会。

犁耕农业

美洲大陆家养的唯一可套轡的动物是美洲驼，它只能用于驮货和作为驼毛的来源。在亚洲、欧洲和撒哈拉以北的非洲，犁的使用也受到很大的限制。犁耕农业把我们带进了复杂社会、都市和国家的成长、土地私有制的发展之中，这一切将在第七章里论述。现在只需注意到至此单系血统和血统群消失了，而且随着犁耕农业的兴起，妇女的社会地位普遍变低。在园艺种植者中，妇女包揽了大部分栽培工作，因为男人经常从事捕鱼打猎以便供应食物中的蛋白质部分。妇女因艰辛劳动而受到尊重，有时享有和男人同等的声望。然而，犁耕一般是男性的工作，牲畜也归男人占有。妇女变成了经济生产的配角并且被降到家务劳动中去了。

畜牧业

主要经济来源是放养家驯动物的社会，大概出现于犁耕农业

时期或略早一些。东半球当代畜牧者大部分分布在西起撒哈拉、东到中亚的干旱地区。这些地区的主要牲畜是骆驼、牛、绵羊和山羊。芬兰北部和瑞典北部的拉普人(Lapps)以及西伯利亚东部的一些群体,也放牧驯鹿。美洲大陆仅有的畜牧者就是亚利桑那和新墨西哥的纳瓦霍人,哥伦比亚北部的瓜希罗人(Goajiro),他们分别放牧绵羊和牛,这两种牲畜都是西班牙人带来的,故这种畜牧经济是后起的(postcontact)

东半球干旱区畜牧者的文化,按放牧的牲畜、环境条件和政治位置而变化,但共具许多特征。他们中大多数是游牧或半游牧的,季节性地把畜群迁移到水草肥美之地。畜群归私人所有,但草原和水源一般由较大的部落群掌管。所有的畜牧部落都与农业人口共生或相互依存,用牲畜和奶与他们交换谷物和蔬菜。然而牧人和农夫之间的关系并不总是和谐宁静的,游牧民族经常袭击农业村社或把他们限制在自己的地域上。某些畜牧者甚至成为农业国家的统治者,例如过去蒙古对中国的统治。129

东半球大多数畜牧者都是父系制和从夫居,绝大多数是穆斯林;妇女很少敛集财富,地位也很低下。然而,西非撒哈拉和南撒哈拉地区的穆斯林图阿列格人,直到最近都是母系血统,女性地位很高,她们常有大群牲畜。为了完全彻底地颠倒过来,男人戴起了面纱而妇女却不必遮掩。这表明在简单经济之外,形成文化的因素尚不少。

经济人类学

人类学对经济学的兴趣合乎逻辑地来自它对生存和环境的关注,但令人吃惊的是两个领域间几乎没有交叉之处。这部分是由于要懂得现代经济学必须具备高深的数学知识背景,但部分也是由

于人类学家所研究的这些民族种类。经济学涉及用于不同目的的短缺资财的分派,简单说来就是指人们花钱时所作的抉择。按绝大部分经济学教科书所言,这种抉择是通过价格来达到和表现的,这种理想的观点只见于供需相谐的图表上。经济学家对节俭的人作了一系列假定,其中最主要的一条就是:存在着一个“经济的”或“合理的”人,对最大利润的计算激励着他的行为,他的渴求漫无止境。

优秀的经济学家承认,“经济的人”在他们的领域中不失为一个有用的神话,但他们也深知除此之外促成人类动机的因素还很多。尽管如此,在非洲某些地方开办企业的欧洲和美国企业家(他们中大多数人会成为可悲的经济学家)对一名辛辛苦苦培训了六个月、工作数月即断然离去返回自己家乡的工人,仍然感到莫名惊诧。这工人被斥责为懒惰、无远见和愚笨,但实际上他或许做了完全合乎情理之事。很可能他离开自己的农业村社,为某个特定的目标如一辆摩托车或一笔聘金才来挣钱;一旦大功告成,明智的做法就是拿了钱回家。然而,假定经济的人会无限期地工作,因为他的欲望是无止境的,这或许可以描述欧洲人和美国人,但决非人类本性的一部分。

- 130 经济抉择的合理性受到文化条件的深刻制约。购买东西可以因为价格公道,也可以因为个人处于某种选这而不是选那的社会刺激下。这些嗜好中的一种即是各人的口味。现在龙虾价格昂贵,但一个世纪之前缅因州的渔民把它当作不可食用的废物扔掉。虽然屠宰小牛取食其肉时也曾闪过节俭的念头,但我们依然嗜爱食谷类牛肉。使牲畜饲养人感到惊恐的是,深怀食物意识和胆固醇意识的美国人现在不食肥牛。有许多购买之所以进行是因为能够获得声望。梅塞德斯-奔驰轿车的功效难道三倍于价格只有它三分之一的汽车吗?为什么某个街区的住房价格只有城中另一地区同样住宅的四分之一?经济抉择并不是冷冰冰计算的合理性,而是寻求

成交、文化上引起和培养而成的口味以及追逐声望的混合体。

通过恰如其份的探究，人类学家对经济抉择中的合理性因素和不合理性因素同样充满了兴趣。当然，他们对狡猾的计算紧盯不舍，但也发现时兴、风尚、摹仿和声望同样值得注意。古典经济学完全奠基于出现价值的最小公分母之上，由此可以定量计算所有的价值。这意味着钱，但在我们研究的绝大多数初民社会中，并无货币或其代用物这类东西。因此，无论现代经济理论多么精妙，对人类学家的用处却很有限。

人类学经济学研究价值、制度、角色和集团，它们是生产、产品分配和服务这个系统的组成部分，这方面常称为“实体经济学”，以便与关于价格和货币理论的“形式经济学”相对照。每一种经济体制都包含着产品生产和服务的领域、包含着分配网络和消费类型。把全部经济汇聚在一起，将劳动和资源结合起来，就形成了一种交换体制，据此原材料进入生产并最终以满足消费者的需求结束。经济史学家卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)区分了三类交换体制，分别称为市场、再分配和互惠性，它们刻划了不同经济的特征，兹分别论述如下。

互惠性

人类历史上最早、最简易的交换模式就是互惠性。它指的是赠给别人某些东西，期望得到或者是同类东西，或者是其它利益的回报。互惠性交易是经济交换，但属于个体化的交换，发生在有关联的人之间，亦用于增强这种纽带。在这种意义上，赠礼就是互惠性最名副其实的例子，因为礼物既具有经济价值和意义，又是予受双方关系的象征。圣诞节是美国人赠礼的最佳时机，在许多不同的社会地位中总计包含数亿元的礼品和交换。家庭中、同事间、朋友中都有礼物。经验丰富的赠礼者深知所有这些慷慨大方都包藏着

某种谋略。

圣诞节的首要规矩之一，就是同一地位的人互致相等的礼物，不同地位的人接受不等价的礼物。两兄弟或两个同年表亲互相都期望花费差不多的钱来互赠礼物。通过家中的暗示知道对方想要什么，或根据以往圣诞节的经验来办理此事。为保险起见可以赠对方一条领带，这与互相帮着洗衣服具有同样的经济意义，但礼物的目的在于再度加固联结。礼物的对等性反映了地位的对等性，如果某个表亲不拘一格，在得到与过去一样的十元钱的领带时赠给对方五十元钱的礼物，那么他就扰乱了对等性。接受者对他的慷慨会感激涕零吗？极少出现这种情形。接受者感觉受到了蔑视，降低了自己的身份。这种礼物就被看成是一种自高自大并包藏着侵犯别人的行为。

赠礼中缺乏对等性通常见于已具有不平等关系的人之间。父母给自己的孩子昂贵的玩具而得到的回赠是小小的纪念品。当最终孩子们给父母的礼物比他们接受的赠礼更有价值时，就发生了基本的倒置，父母成了半依附性的人。亲属圈之外的等级也有同样的强制性。要求雇主给雇员的礼物比雇员给他或她的礼物更贵重。这儿是某种补偿物，因为雇主不仅象征性地表现他或她的优越地位，而且也在获取雇员的忠心。也有不得不赠的礼品，如一名日用品销售商给购货代理人的昂贵礼物。如果该礼物花费颇巨，则会认为过于礼让以致于构成了贿赂，因为最终还是要偿还的。受者沐惠于赠者，这一原则我们在婚姻交换问题上就已经考察过了。

在所有社会里，互惠性远不止于赠礼。美国的父母们无偿地养育孩子，孩子以后或许不会以赡养老人作为直接回报，而是通过抚养自己的孩子来间接补偿。互惠性是家庭的基础，但亦几乎见于生活各方面的简单恩惠中。“你给我挠背我也给你抓痒”代表了美国人喜爱的说法，这可以运用到经济交易、政治权衡中，也可以

用于友谊的相互迁就。尽管互惠性重要异常，但归根结底没有把经济紧密结合在一起，经济上的一切都发生在广阔的市场体制和公共财政的框架之内。¹³²

然而许多初民社会以互惠性作为唯一的交换模式，他们既无买也无卖，既无税务机关也无货币。蒙德鲁库印第安人中决不会有人因缺少食物而离去，因为绝大多数东西都是共享的。运气不佳、园圃歉收的群体会得到整个村社的支援、宰杀大个猎物总是要全村分享。这也是一种分担危险的形式，因为一个不走运的猎手可能数周之内一无所获，但依然几乎每晚有肉吃。如果一个男子想要一支箭或属于其他男人的任何东西，通常会如愿以偿，但心照不宣下次别人也会反过来问他要。在蒙德鲁库人和大多数初民社会里，赠礼遵循亲属家系。一名蒙德鲁库人对氏族同胞的索求可以基于对相对的偶族成员的索求。但没有亲属纽带的邻居之间也可望存在互惠性。

在简单社会中，最主要的赠礼机会之一就是结婚，婚姻是互惠性本身的形式。一门亲事可能会把有姻亲关系的家庭卷入到饮宴和赠礼的圈子内好几年。亚伯拉罕·罗斯曼 (Abraham Rosman) 和保拉·鲁布尔 (Paula Rubel) 曾经揭示赠礼关系的结构和婚姻交换的结构完全吻合，并且用于公开强调姻亲纽带、增强婚姻联盟。初民社会中经济交换和亲属关系的交叉重叠只不过是他们的亲属群多重功能性质的又一种表现。而且，由于几乎所有的成年人都是食物生产者，劳动分工几不可见，故交换的要求十分简单。互惠交换经济并不承荷产品分配和酬劳专门化的生产者，它的功能也不在于促进扩散的亲属联结。

再分配

以互惠性作为主要交换模式的社会，总是趋于平等主义，但再

分配社会总是等级制的。这来自于再分配的性质，再分配指这样一种交换形式：货物从生产者那里敛集到某个中心机构或人物处，然后根据某种目的重新分配到全社会。正是这种集中化表明了社会的分层。再分配经济的典型例子之一是古代秘鲁的印加帝国。这个庞大的帝国当时正处于鼎盛时期，疆域包罗了从厄瓜多尔到玻利维亚和智利、从安第斯山脉一直到太平洋的广大地区，它建立在灌溉农业的基础上，这就为广泛的劳动分工和深入到社会各个角落的再分配体制奠定了物质基础。城市是统治者、大批僧侣、常备军部队、文书抄写员和其他公务人员及手艺人的聚居场所。城市人口已逾五万、且大部分不是食物生产者，反而倚赖富庶的农业经济的剩余产品供养。经济如同政治体制一样呈现出集中化，帝国有纵横交叉的道路联接城市和各处乡村。不存在私人占有土地，理论上所有财产均属于国王，他同时也被认为是日神。中央集权统治在世界大部地区都与以灌溉为基础的国家相一致，财产制度在古埃及和美索不达米亚也风雨飘摇。经济上铁板一块的性质妨碍了相对自由的经济代理人——他们可以进出市场独立买卖——的出现。虽然存在小型市场，但印加帝国的交换形式主要是再分配。它受到如下方案的影响：食物生产者可以自留三分之一，其余三分之二在国家和寺庙之间分。食物生产者生活必需之外的这些剩余产品用于供养专门化的手艺人、僧侣、士兵和城市的官员，也贮藏一部分以防可能出现的饥荒。

象互惠性一样，再分配可与别的交换类型并肩而立。在关拉尼西亚的许多地方，剩余的食物产品被敛集到首领或“大人物”手中，随之他在饮宴上用掉或赐给某个等级的人作为期望的礼物。在世界许多地区，地位高的人必须更加慷慨大度，进贡或奉献给领袖的东西通常他又发放掉。然而他有选择地、策略地赐赠财物，剩余产品实际上附加了权力和声望的色彩。一名大人物将赐宴给别

村的人以增强他自己的地位,因为礼物承受了心照不宣的恩惠,那是必须以等价的财富或荣誉来偿还的。然而并不象印加帝国,大多数美拉尼西亚社会的交换模式是互惠性的,再分配只用于政治秩序方面。

市场交换

市场交换体制是欧洲和美洲资本主义经济的特征。生产者把产品送往市场,购买者在那里出价。市场可以是公共场所的一系列货摊、如非洲和加勒比沿岸的市场;也可以是商店或是证券市场和日用品交易处。所谓市场就是售货人云集并接受购买者对货物的出价,同意以某个价格成交。现在它可能、而且越来越着落于计算机的存贮库(memory banks)中。

市场交换盛行于亚洲大部分地区已逾数个世纪,自殖民化之前至今同样一直是非洲景观的一部分。市场也存在于西班牙入主之前中美洲的阿兹台克人和玛雅人的地区。上述地区都具有相当的社会复杂性,以国家和社会分层作为主要的政治形式。市场利于把生产各类食物和原材料、具有不同经济贡献的地区联结起来,并把有专门特长的手艺人聚集在一块。用蔬菜换鱼、铁器换布匹、肉换陶器、谷物换牲畜等等。某些地区已在货币经济中运行,但初民世界的大部分市场都是以物易物,用一件日用品换另一件。市场的气氛和价格求洽的机制在集市街道上看得一清二楚:买卖双方在那儿讨价还价,一个漫天要价、另一个就地还钱。最终同意的调整和妥协经常是在吵吵嚷嚷和手舞足蹈中完成的,但它本质上与国际电报电话公司(ITT)的普通股票价格敲定的过程并无二致。¹³⁴

市场、再分配和互惠性并非互相排斥的范畴,可以并存于同一种经济中。事实上,纯属一种类型的经济只存在于那些只由互惠

性起作用的非常简单的社会。就决定如何把交换体制归类而言，要看交换模式在联结全部经济中所起的作用。美国的经济是市场型经济，因为正是买和卖使经济全部连贯起来。互惠性在家庭层次、朋友和同事中间通行，但只是加固了社会系统中微不足道的一部分。再分配也是美国经济中虽很重要但只是辅助性的一部分，它包括几乎全部的公共财政。政府每年以税收的形式取走国民收入的相当部分，然后再分配到对公共和国家利益具有重要意义的各项目标上。这些目标包括武装力量、部分邮政服务费用、教育经费、社会保险、保健设施及研究、公园和所有其他联邦政府的多种多样的事业和关注之事。地方层次的政府提供学校、卫生、治安服务、消防和许多其它我们惯于期待且大多数人都相信是免费的事。一座公园不收门票似乎是免费的，一所学校不收学费也是免费的，但税金支付了每一点费用。在纯粹的市场经济中，上公园和公共学校的人必须支付入园费和学费，但在再分配经济中，这些费用由纳税人承担，而不管这些纳税人是否送孩子上学、或甚至是否进公园。因而，再分配不仅是分配货物和服务的方法，且用于拉平财富悬殊，
135 为无力再另外负担的那部分人口提供可用之物。而且，再分配承担着据信是一般公共利益的项目，却不管个人是否享用。一个市民兴许终生不会召唤警察，但他受益于公共安全。某人或许没有孩子，但她生活在有教养和生机勃勃的人组成的社区中，于此她得到了某种报偿。

我们经济中的再分配部分，有时称为“福利经济学”，它既是一种交换体制也是一种社会和政治工具。它是对纯粹的市场经济模式、典型资本主义的一种偏离，但这种经济并非世界各地到处皆有，也不是到处都曾出现过。我国的许多私人 and 公共财产直接或间接来自政府津贴或再分配。关税壁垒背后建立起来的工业最终是由消费者承担的，美国铁路的资财就是政府赠予的直接结果。最

近以来，政府补贴了农业贸易和不景气的航空公司，承诺负担防务承包商的超支费用，通过给公司减税来提供投资刺激。对负担这些开支的纳税人来说，这种费用使花在公共福利或救济上的费用相形见绌，按许多纳税人对受赡养的穷人所表现的愤愤不平来看，不啻是一种绝妙的讽刺。这与下面的挖苦真有异曲同工之妙：美国的经济对富人是共产主义，对穷人是资本主义。

读者可能想到，苏联代表了纯粹再分配的情形，但这根本模糊不清。“各尽所能、按需分配”确实是再分配型的，但苏联工人是根据工作量和工种计酬的，他们的真正地位与其它工业国家的工人并无多大差别。与资本主义国家的同行一样，他们用工资在商店购货，差别在于那里的商店通常是国营的，价格由行政上决定而不是由市场调节，这种做法使人联想起资本主义经济中的垄断价格。生产单位也都归国家所有，但需从其它单位购进原材料，有时也会因短缺的材料而与竞争者抬价，甚至还登广告。那里黑市也很活跃。因此，由于政府控制的核心作用，经济主要基于再分配之上，当然，互惠性仍出现在家庭的层次上。

贸易

贸易和将货物从一地运到另一地既是市场经济也是再分配经济的特征，但亦存在于某些最简单的经济中，作为互惠性向其他群体的扩展。有一种以物易物的形式叫“无声贸易”（silent trade），从前出现在加拿大极地的爱斯基摩人和他们南面的邻居阿塔巴斯卡人（Athabaskan）之间。这两个群体通常互有敌意，尽量避免实在的接触，故导致他们在进行贸易时，一方把拿出的货物放在习惯的贸易地点，离去后过一阵再返回看看对方给了什么作报偿。如果对此交易感到心满意足，则取上货物扬长而去。如果嫌对方给的不够，他们就把对方的东西留在那里直到添上份额才作罢。同

样的无声贸易数个世纪前也发生在西非上尼日尔河盆地的民族和外面的民族之间,尼日尔群体的货物主要是黄金,无声贸易可以防止他们金矿的秘密外泄。

北美印第安人的贸易也极为盛行,在亚利桑那州普埃布罗人(Pueblo)的废墟中曾经发现了某些只能来自太平洋沿岸的东西,该地区的考古学遗迹也表明了与墨西哥人有联系。十七世纪西班牙人把马引入北美之后,骑马不久风行于从西南部一直到加拿大北部平原的广大地区。马立即成为广泛贸易——它起源于从前的步行时代——的货物和驮运工具。内兹佩尔塞(Nez Percé)印第安人是坐骑的主要驯养者,每年夏天其他部落的印第安人军队都要去北方的爱达荷易马。在1803年刘易斯和克拉克探访爱达荷的肖肖尼人时,商贸之风已遍及当地,他们居然发现了一匹带有西班牙人印记的骡子。并非所有的马都是经过友好的贸易得到,在平原上战争的加剧既是因为争抢野牛群、也是因为抢掠马群。

在南美的伟大文明中,贸易和运输随处可见,但在亚马逊森林的初民中亦不鲜见。巴西的上欣古河地区居住着一些部落,每个部落据有一个村庄,大部分操独立的语言。这个区域内有不少文化相似性,互访、互婚、联合举行仪式和贸易已经把散居于各村的人结合成实际上是单一的社会系统。贸易基于部落间特定的分工。操阿拉瓦克(Arawak)母语的梅汗纳库人(Mehinaku)和沃拉人(Waura)是唯一的陶器制作者,说加勒比语的卡洛帕洛人(Kalopalo)制造葫芦做的器皿,说图皮语的卡马尤鲁人(Kamayura)制作箭,特鲁迈人的语言与其它部落无关,他们用本地的睡莲烧成灰来提炼盐。在互访或部落间举行仪式时进行贸易,或贸易本身就是往返别村的目的。讨价还价喧闹活跃,可看到货物之间大致的等价交换。乍看之下贸易似乎既实在也实用,但应该注意每一种专门产品的原材料在整个地区随处可得,制作的技术也极易掌

握。人们不禁会猜想：虽然贸易的目的在于交换专门化生产的产品，但专门化的目的很可能是维持部落间的贸易。在上欣古河，贸易是有它的经济外表，但它的功能在于巩固部落间的关系，把各部落团结在一个婚姻和相互保护的共同网络中。

人类学中举世闻名的礼仪性交换的情形，即“库拉交易圈”（kula ring），淋漓尽致地展示了贸易的社会功能。在新几内亚东首之外，有一些岛屿和岛民群体，包括特罗布里恩德岛、安弗雷特岛（Amphletts）和多布岛（Dobu），彼此之间贸易兴旺。贸易的物品有两类，一类是日常生活用品如食物和技术产品，另一类独立的贵重物品由手镯和项链组成。后一类“库拉”物品很贵重，它们的价值既不以生产它们的原材料也不是用生产时耗费的劳动来衡量。它们确为礼仪物品，其内在价值不在于制作而在于古老。新的手镯和项链其价值远不如旧的，任何一件物品的名望来自交易的次数和贸易者的贪求。

任何人不会囤积库拉物品，因为如此做无异于贬低其价值，并使持有人声望大跌。毋宁让它们加入到交易中，为此岛民们乘船漂洋过海去别的岛。来往和交易遵循传统的方式。手镯按逆时针方向从一个岛传到另一个岛，而项链则按顺时针方向运行。只能用项链易手镯或用手镯易项链。任何食物和货币都被认为不能与之等价，因为它们都不存在库拉物品的礼仪属性。各岛岛民们之间一般互有敌意，但习俗却到处一样，贸易者不受袭击。为了保证他们在别的岛上的安全、便于交易，库拉交易圈中的每一个人在邻岛上都有交易伙伴，此人接待来者并给予关照和保护。库拉交易深深地纠缠在声望等级中，因为唯有重要人物才参加交易，其中也只有最具权势的人才持有最有声望的库拉宝物。物品和它们的主人相互抬高名气和声望，下列事实增强了这一过程：“大人物”有同为“大人物”的贸易伙伴。

库拉交易圈用于巩固阶层的等级制，把各岛上的头面人物联合起来。但在发生这一切的同时，普通日常用品也在这些远征中得以贸易。这种交换具有决定性的经济功能，因为许多物品在某些岛上缺乏，必须经由贸易得到。日常贸易并不似库拉交易那般庄重肃穆，也不以类似的目光看待交换货物本身。人们很容易接受这样的事实并且说：库拉制只是为有用的日常物品的重要贸易提供了外壳和掩饰，但人们也不禁要问：为什么他们要用这种烦琐的程式来推动实用的贸易呢？彼此间感情淡漠的许多群体无需礼仪体制支撑也可进行贸易，我们有必要问为什么库拉制非存在不可。只有一种政治上的答案：库拉制把一般平民排除在全部商贸之外，其功能在于增强和保护已出现的阶级结构。

人类学家喜欢争论一种习俗或一种制度“实质上”是否属于礼仪的、或经济的、或政治的、或除了开玩笑之外几乎所有的东西，隐晦于争论中的一般是主张经济或无论什么原因造成了该习俗的某种理论。这些都是无法取胜的争执，因为显然库拉交易圈同时包括了这一切，甚至包括玩笑在内。大多数习俗均有多重功能，恰如任何单一的功能也可由许多不同习俗完成一样。并无纯粹“经济的”或“政治的”制度之类的东西，因为正如我们所述，这些分隔更多地存在于我们心中而不是存在于经验实在中。一个宗教团体握有上亿元的财富并博得众多信徒的忠诚，它的政治代表的所作所为明显超出了三位一体说的教义。一个每年有几百亿美元年度预算的政府，如美国政府，事实上必定是国家最有潜力的经济力量。文化习俗的多重功能和意义、文化各方面的彼此嵌入，在初民文化中比在我们的文化中更加明显，但我们之中仍然为数不少。因此，经济学家索尔斯坦·维布伦(Thorstein Veblen)说起美国的声望经济和上层阶级“夸示消费”这种类型，指的是表明一个人有钱有势的奢侈和夸富的模式。因此，既然那些从债券息票剪报中窥见人

类本性的人可以想象得出这种所谓的利益动机，那么它就不是某种抽象的固有的力量、独一无二的种类，而是根基于人类的恐惧、文化上产生的对尊敬和权力的渴求之中的一种异常复杂的现象。

赠财宴(potlatch)

北美西北海岸的印第安人所特有的、称之为“赠财宴”的作宴和赠礼习俗，活灵活现地展示了祈求以财富作为达到声望的媒介。这个地区的部落，算来有夸扣特尔人、贝拉库拉人(Bella Coola)、特林吉特人(Tlingit)、海达人(Haida)和许多小型群体。该地区有一种独一无二的等级分层制度，他们是我们知悉的具有制度性社会等级的唯一狩猎和采集群体。在不列颠哥伦比亚和阿拉斯加沿海地区的民族中，也有三个分等的社会类别，即贵族、平民和战俘。¹³⁹ 每个贵族都有一系列头衔，这些头衔或是世袭得来、或是在他生涯的某个时刻获得。然而，在头衔每次传承时，有必要重新认可，因为正如头衔给承受者带来荣誉一样，承受者也会给头衔带来荣誉或耻辱。通过头衔持有人广邀他村居民和该头衔的竞争者如他的姻亲等参加他作东举办的盛宴，就可以认可或“批准”这个头衔。宴会煞费苦心，恰好要使高康大(Gargantua)^① 式的食物被鲸吞一空或分发掉；把财物慷慨地赠与来宾。装满鲸鱼油的木桶扔进火里、独木舟也烧掉，偶尔也把长形房屋焚毁以作为慷慨大方和夸富的极端表现，这使人联想起 F·斯各特·费兹杰拉尔德的小说《人间天堂》中的聚会场面。当客人也需认可他们自己的头衔时，他们就要回请相当的或更好的宴席。这种过程存在固有的逐步升级，加拿大政府感到印第安人这样做是败家致贫，所以在二十世纪初试图废止赠财宴。

① Gargantua 是文艺复兴时期法国作家拉伯雷的小说《巨人传》中的巨人。——译注

贵族的筵席来自平民赠礼的资助，与后者生死攸关的正是他们的头衔持有人给整个村社带来的名望和声誉。正如我们所述，这是一种再分配机制，它有鼓励超额生产并把剩余产品转用于政治目的的附加功能，也有在全体人民中把财物从一个群体分配到另一个群体的功能，赠财宴既是政治的又是经济的习俗，它是该地区人民众目睽睽之所在和激奋的源泉。我们再一次从赠礼的不对等中发现了社会等级的不对等；赠礼者得到声望作为回报，慷慨大方实在可能是极端自私的行为。

初民经济

平等主义与建立在互惠交换基础上的经济紧密相联，等级和阶级分层适应于再分配和市场经济。通过地主、经纪人和中间商的出现，以及随之产生的财富悬殊、市场经济即导致了不平等的发展。再分配有一个中心权威，他或他们有权接受和分配财物。于是就产生了一种进化梯度，把我们从相对无差别的社会带入了由等级区分和经济角色的差异纵横交错地分割开的社会之中。经济因素是社会进化的重要标志和加速剂，因为复杂社会的发展完全伴随着供养非食物生产者这种经济的同时出现。在古代美索不达
140 米亚的城邦国家中，大量的人口仍然是农民，而美国现在只有5%的人直接从事农业生产。劳动分工的本质性巨变是利用非人工能量和蓬勃生长的技术所获取的成果之一。

初民经济和现代经济之间还有许多其它惊人的差异。例如，因为初民的交换没有充分发展、没有非个人化以致达到需要轻便的可以通约的价值单位的地步，故他们中很少见到货币。美国东北部印第安人的贝壳串珠和非洲的贝壳有不少货币的属性，但它们只用于有限的交易中。在太平洋中的雅普(Yap)岛上，巨大的石盘即是一种“钱”，但它们几乎无法搬动，因而就无从谈起便利性。

此外,石盘只用于礼仪性交换,其它价值不能以此折合。货币并不需要采用纸币—硬币的形式,尽管这是它的现代形式,因为小型、易分拆和可计量的日用品均可满足同样的需要。古代用谷物作单位,而二次世界大战后的欧洲,香烟成了活跃的黑市上的最小通货。

初民社会和大多数现代社会之间另一个鲜明对比是:前者私人财产相对说来无足轻重。摩尔根在其《古代社会》一书中,曾写过私人财产随着犁耕农业的发展而出现,在此之前,从狩猎和采集一直到园艺时代,生活用品据说都是共同所有。摩尔根的论点不乏批评者,人类学抛弃了他的原始共产主义思想和关于氏族、婚姻及家庭某些更属空想的观念。已经明了,武器、器皿和其它制品等私有财产几乎普遍存在,这对摩尔根理论并无大碍,因为他主要涉及生产资源和重要生产工具的公有问题,但对此大加挞伐的人也不少,弗兰克·斯佩克(Frank Speck)还有约翰·库伯神父(Father John Cooper)及其他人一起声称,由个人或核心家庭私有的狩猎地存在于加拿大的印第安人中。无疑,1900年或再早几十年前加拿大印第安人占有这样的土地,但紧接着由戴蒙德·詹内斯(Diamond Jenness)、J.斯图尔德和埃莉诺·利科克(Eleanor Leacock)的研究表明,这些仅是设置皮毛兽陷阱的地盘,因而是后起的。一名猎人如果追逐一只猎物到别人的地盘上,就可以在那儿捕杀之,但亦期望他留下猎物的毛皮由该地盘的主人卖给白人商贩。但是完全禁止在别人的地盘上设置捕兽陷阱。所有指出公共占有猎场的文献都是指哈得孙海湾公司到达之前的情形,我们可以得出结论:私有猎场是欧洲影响的许多深远结果之一。

没有什么地方私人占有猎场,渔场和野生种子采集区到处都属大家公有。再者,正如摩尔根所言,私人占有农业土地在园艺种植者中极为罕见,但在以牲畜耕地的农业中却不难发现。一名使锄

的园圃种植者多半有他正在劳动的那块土地的用益权或使用权，但所有权几乎毫无例外地属于较大的村社。这个掌握资源的群体或许是一个世系、一个氏族、一个村庄、一个游牧群或一个部落，但很少是一个人甚至很少是一群互相无亲属关系契约性的人。这儿缺乏任何土地是私有财产可以永久占有而不管使用与否的观念，这就使美洲印第安人极易成为欧洲人的掠夺对象。在早期殖民史上，常见印第安人向殖民者赠送土地，没有料想到欧洲式的占有制会一下子盛行起来。印第安人仅仅是允许白人象他们自己使用土地那样去使用土地。在他们中使用土地不是个人的法律权利而是人生来即有的权利，白人整个无条件地霸占了土地，对印第安人来说这既是反自然的也是反人性的罪行。

不同的经济价值、概念和习俗是美洲印第安人和白人殖民者之间冲突的组成要素，这再一次表明了经济和政治秩序是密不可分的。经济涉及决策，政治亦是如此；政治涉及权力，经济也毫不逊色。政治权力用于获得经济目的，财产也用于购买政治统治。经济是否比政治重要是一个争论不休的问题，但每一个社会里它们互相完全纠葛在一起却不容置辩。现在我们将转而讨论社会的政治方面，但必须牢记下面的论题与本章结束的问题之间并无不可逾越的鸿沟。

第七章 秩序与权威

142

人类的智力再加上自身的利益，这二者结合起来，使我们这个生物物种成为一个最难驾驭的物种。我们很可能会同那位著名的社会学家格奥尔格·齐美尔一样地问道：“社会怎么可能呢？”人们迥然不同的愿望、目标和动机怎么会与公共安全及秩序的需要相一致，又怎样能符合使得生活正常运转这种要求呢？看来独立不羁的人如何能让出他们的一部分自主权而服从于他人的意愿？因为秩序与控制是社会存在的条件，因而我们在全书中一直在回答这些问题。人们被社会化以便在特定的社会中生活，他们按一定的方针组织起来，具有独特的文化。文化的方式给个性带来深远持久的影响，我们并不完全是我们文化的玩偶或创造物，但我们对文化的“适应性”保证人们彼此的期望能够很好地协调一致，进而使看起来最为奇特的习俗也能理解为是自然的和实在的。所有人对他们的同伴都有深刻的依赖关系，童年的社会化则是我们对于这种依赖的最初的经验。母亲的照料第一次教给我们爱的能力，有了这种能力，再加上爱，我们就如此广泛而又深切地联结在一起，实际上我们在襁褓之中——如果不是本性如此的话——就成为社会的生物。然而尽管如此，我们的理智却为我们的存在与个性设置了界限，使自我与他人对立；说到底，我们都极其孤独、脆弱。爱与依赖既是我们的强大之处，又是我们的弱点，因为它们正如团结与统一一样，也可以造成冲突与社会的不平等。

威望与权力

人们普遍地都有权力的欲望，这就会使人推想，人类在这方面是否具有天性。正如绝大多数行为模式的遗传观念那样，相信人类具有趋向权力或拥有财富的特殊倾向，这种倾向以某种方式建立在染色体的基础上，那么这种信念几乎和以一组资料的属性去解释这组资料一样。更像是说火之燃烧是由于它具有热的本性。这种逻辑的实质就是，我们可以终止思考一个问题，因为我们相信这个问题已经得到解决。没有一位行为遗传学家分离出任何作为社会等级基础的遗传因子，完全是由于社会中威望与地位的普遍性，由对某些动物种类的观察而推论出存在此种遗传因子。在空场上的鸡群有强弱等级，每只鸡对于其它的鸡具有支配或从属的关系。在灵长目动物中也可看到这种支配等级。但在狒狒群中，有没有支配等级视生态环境而定。在这一点上我们还可以指出，人类社会也并非全都分层，平等主义和等级在很大程度上也受经济条件的影响。权力的欲求并不是本能的，因为最早的人类社会没有分层，现存的最简单的社会也没有高低层次；这可真是奇怪的潜伏千万年的基因。

如欧洲阶级结构和印度种姓这样系统的正规的等级，象古代专制和现代专政这样的独裁政体，这些全然不是普遍的文化特征。所以我们必须得出这样的结论，它们并非出于人类的本性，而是历史之使然。但造成人类不平等制度的心理前提则远较对权力的渴求更为普遍简捷，这种心理前提就是人们普遍祈求得到同伴的尊重和敬重，以及对于生活的追求。毋庸置疑，一切生命都有求生之欲望，与之相关的即是人类普遍的自爱或自恋。人类的生存欲望使他避开危险，面对可怕的生物或对象保卫自己。这就赋予力量

以价值，进而就促使人们以取得他们对环境——人类环境与自然环境——的洞察与控制来确保他们的安全。个人总是依赖于他人，但这种依赖又带来了不安：对他的支持可能会撤消。为保证一定程度的安全，一个保险的办法是，赢得他人的爱与尊敬，而不是他们的敌意。个人在体质上不畏惧可怖的事物进一步加强了这种地位。另一个生存的诀窍是，通过影响他人的行为来控制外部世界。如果他人果真在一定程度上依赖于他并听从于他，那么他的生活境遇就比较能作出预言，较少受到外来的威胁；他操纵社会环境而不为之所左右。于是，恐惧与焦虑就导致对自主与威望的追求，造成往往与社会中不断增长的合作需求相矛盾的冲动。追求威望与尊敬几乎是普遍的，然而必须指出，这并不能解释严密的社会等级。我们将看到，它源于由不可胜数的文化要素所形成的社会进化过程之中。社会等级可以利用对威望与等级的追求，使之成为个人的动机和对他们的报偿，它们可以刺激这种追求，但却不是由此而产生。

奥卡姆剃刀原理表明，最好的解释是最“经济”的，也就是说，包含有最少未经证明的假设。追求威望，这在独特的社会条件下就会膨胀为权力狂。无须在动物的求生欲、以及在人类的自爱与爱人在这些方面所表现的欲望之外再去寻找什么专门的基因解释。正是这些因素结合起来，人们便渴望给同伴留下好的印象，因为公众的尊敬既强化了自爱，又加强了个人的安全。自然这将会因优越的社会地位而导致冲突和竞争，但这同时也是社会控制中的有力因素。把对行为的控制变成互动的过程，在这个过程中，每个人都按他设想他人的反应会是怎样而持续地改变和调整自己的行为。这犹如一场持续的棋赛，每走一步都是先前所走的结果，也是对手之应着的预料。在“互动”的“棋赛”中，必须考虑到大量要素，包括制约角色的境况和社会地位的规范，所涉及的个人必须有高

明的手腕，既要谋求自己的乐趣和利益，又要遵循社会惯例，取得他人的认可。社会生活有点象是在鸡蛋上行走，每一步都胆战心惊。在这场危险的游戏里，个人的行为过程受他人期望的调节与限制，这种期望说到底，丝毫不爽地正是文化的准则和价值。我们在游戏中玩得漂亮，就得到认可与尊重，而玩糟了，就受到嘲弄，威信扫地。因而，服从与对行为的控制固存于我们同他人的所有关系之中。

社 会 控 制

在我们的社会中有一个普遍的信念，认为社会控制，或维持社会秩序，完全取决于制约行为的正式法律以及对越轨者的法律制裁。然而我们看到，实际过程更为微妙，更加普遍，因为它深深地嵌入社会生活之中。我们社会中非正式的、非法定形式的途径也可达到社会控制，这些途径能极其有效地使大多数人安分守己。例如，绝大多数城市规定不准在人行道上吐痰，但是，有没有一个人因吐痰而受到警察干预，按上述法律被起诉？虽然如此，实际上几乎还是没有人随地吐痰，因为这明显会引起周围人的厌恶。还有一条《圣经》戒律：邻人妻，不可欺。（我想，丈夫也一样）但并不能肯定地说，因此通奸才没有更多地发生。相反可以猜想，主要的障碍正是那位别人要与其妻子暗中勾搭的邻居本人。

同事和旁观者以言辞或表情公开表露出的对某人行为的不满或嘲讽，是制止越轨行为的主要因素之一，因为它唤起了羞愧，这在一切之中最为尖锐地刺伤自尊心。内疚，以及将社会准则纳入“超我”——或者说“良心”——之中，这两者结合起来，人格的一部分便通过由精神的一部分活动去谴责精神其余部分的活动从而迫使遵从价值。如同对过错的处罚一样，内疚会折磨自己，但羞惭则

会更严重地伤害自我，并且完全丧失自尊心。羞愧的人被剥夺了个人的价值，抹掉了他呈现于世界的精心培育而成的自我形象。使他感到成了一个傻瓜或奴隶。他的人格解体，他的所有其它社会地位都受到损害。在所有成员彼此直接相处，恶徒既不能掩盖其行径，也不能逃脱惩罚的社区中，羞愧的作用最大。因而在小城镇与初民社会中，羞愧是最为有效的社会控制手段。

羞愧的作用取决于越轨者的名声，以及他感到分离他的角色丛的困难程度。一位作者报告说，在大庭广众之下放屁的阿拉伯贝都因人是非常失礼的，多年内在许多部落居住的广大地区他会被认作“放屁者”。在交流广泛的情况下，羞愧的作用也更大，因而还要再考虑流言蜚语的影响。流言将道听途说的某人的过失作为新闻传遍整个社区，往往添枝加叶扩大事态。丑闻的传播使当事人无地自容，难以重建他的声誉。因为流言只及于认识受害者的那些人们，因而也就勾画出一个社区的界限。这造成一种颠倒的感觉，因为人们只议论与之有关的人。奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)指出，唯一比落下话柄更糟的是默默无闻没有一个人说起过你。

还有许多途径，既促使社会准则的执行，而又不形成正式的法律机构。其中一个广为流传的途径就是使用魔法，或指控别人反对女巫。在纳瓦霍人中，害怕招惹具有超自然力量的人的嫉妒，他能造成不幸，这样就抑制了进取与竞争。在蒙德鲁库人中，萨满或术士能治病或赐福，但也能扮作美洲虎去攻击特定的牺牲者，或者散布招致疾病的邪物从而降祸于人。在无人或很少有人生病的期间，蒙德鲁库人不去找替罪者，但一旦瘟疫流行万户萧疏之时，就急于四处去找巫士了。召来邻近社区法术高强的萨满，以他的超自然力来查出施妖术者。被控者通常背离蒙德鲁库的价值。在某个村中，一位首领与他的儿子都被指控为妖人而被杀，虽然在日常生

活中他曾显赫一时,甚至超越作为首领的权威。在另一个社区中,一个人极其热衷于收集橡胶,得到了大量的交换物品,也被指控为妖人,尽管他实际上从未当过萨满。人们都很清楚,凡是背离平等主义道德规范的人,就会被指控为妖人。但他们也有现成的回答:触犯了所有的人,就是妖人。

蒙德鲁库人就这样除去所有男性叛逆者。在这一过程中,人们将自己被压抑的敌意发泄到牺牲者身上,从而进一步加强了社会控制。对妇女则在两方面实施控制:妇女彼此议论人非,以及男子轮奸女性叛逆者。男人传男人的话柄,而强有力的流言是妇女传播的。同时也是针对妇女的。这是极为普遍的现象,却被错误地归之于女性的“狡猾”、或者由于妇女是一盘散沙。相反,流言之所以能在妇女中起作用正是因为她们形成紧密的小集团。在一则自杀事件——对蒙德鲁库人来说是可怖的事件——中,一个妇女服毒而死,因为“她的姐妹散布她的流言蜚语”。齐美尔曾指出,妇女彼此都是严酷的执法者。因为她们属于被压迫者,一个人的过失就将全部女性置于男子的制裁之下。因而蒙德鲁库之流言在男子介入之前加强了女性的角色与价值。如果一名妇女违反女性角色,通常是乱交或偷着摆弄男人用于礼仪的乐器,可以不为流言所毁,但被全社区的男子轮奸,她的男性近亲除外,因为他们感到蒙
147 耻,也不会去保护她。齐美尔正确地揭示,这样的事件不论如何罕见,但一旦发生,受害者村庄的所有妇女感到她们也被伤害了。

对于被指控为妖士或性行为声名狼藉的女子这样的形影孤单的人,唯一的出路是逃离蒙德鲁库的村落,到巴西人中安家落户。这样,他们及他们的家庭就远离他们的同伴和讲同一种语言的人们,远离未来的婚姻配偶、经济支持,以及赋予他们生命以意义的几乎所有的事物。今日,道德秩序的背离者至少能逃到某些安全处,而在过去,孤独的家庭则是战争中敌对方轻而易举的猎取对

象。放逐，不管是自愿的还是被迫的，都是社会能作出的最严厉的惩罚之一，因为这就是宣判一个活着的人的社会死刑。在美国的小城镇中，社会放逐使许多人在城里隐姓埋名以求得安全，但在初民社会中，除了在小小的严密的部落中生活外别无出路。

可以通过表面上的无秩序来达到社会控制以及维持或恢复秩序，这看起来实在难以思议。要纠正错误，而又无需政府介入，更为普遍的方法是借助于世仇。世仇的原则是以牙还牙，尽管这通常还包括以命抵命。世仇不同于战争，一般发生于同一社会的人们之间，而在这些人之间不可能彻底分裂。世仇的实质是，当一个群体的一个成员被杀或致伤时，他的亲属联合起来为他复仇。他们不仅使犯罪者本人，也使犯罪者的亲属们承担起责任，其中任何一人都会遭到报复。在阿拉伯贝都因人中，一名男子被杀，他的父亲中五代以内（即一直包括第二代表亲）所有的亲属必须联合起来寻机复仇。如果他们能处死仇人，那就再好不过了，但如果没有找到他，则可向他五代亲属中的任何人报仇。理论上说，在偿还血债后世仇即告结束，但也有延续数年的，直至双方都精疲力尽，或者另一个群体介入。

在阿拉伯人中，世仇的平息不平衡，但在大多数情况下还是设法避免进一步流血。通常是杀人者的群体派出代表到被杀者的群体呈上“抵命钱”（为免遭报复而付给的钱），以补偿被杀者的生命，世仇即得到解决。亲属群体中的成员彼此平等这一基本原则还表现为另一种解决途径：侵犯者所属群体送一名妇女到牺牲者的群体，她在那儿成家婚配，直到为他们生出一个儿子作替身。卷入复仇的亲属可以火上加油，但也会泼冷水。人们总是担心，亲属的某些轻率举动会把他们卷入世仇之中，或者会花掉他们一大笔抵命钱。他们尽可能约束他们那些容易冲动的亲属的行为。共同的责任使每个人的行动对其他人负责，从而就能维持和平。

在第五章中描述的那种存在分节对峙的社会中，世仇是很普遍的。它会在相关的父亲世系间引起冲突，但同时在对立的各分节之间又会促成内部的团结。马基雅弗利(Machiavelli)早就注意到分裂会促进社会的凝聚力，但是把这一点上升为社会学原理的，则是齐美尔。尽管战争必然带来暴力，但也在公民中唤起强烈的爱国心和团结。实际上这样的团结对于进行战争来说是必不可少的。如果缺乏这一团结，例如越南战争中的美国，就会产生严重的社会动乱。有控制的冲突也是释放被压抑的敌意以及缓和社会紧张的重要途径。体育竞赛可作为某种体育心理剧、医治运动员的对立情绪，也医治观众的对立情绪。仪式也可起到同样的作用。人类学家 M·格拉克曼指出，中非部落的臣民进行反抗他们的国王的模拟仪式，在特定时刻，特定的、有限的环境中，通过向国王挑战而加强了他的权威。真正的反叛被抽掉了，部落的仪式性的反叛加强了王室的权力。同样，宫廷弄臣是唯一能取笑国王的人，而他加强了国王的尊严。其实，丑角不见得比傻瓜更富于幽默。冲突可以是社会动乱的征兆，但也能增强团结，缓和其它危险的紧张状态。

复 杂 社 会

世仇的基本前提是，一个群体中的人彼此平等，以及可以互换。不是由他们作为个人的地位，而是由他们的亲属群成员资格来推出他们的合法地位。这截然不同于美国与欧洲的法律体系，在这种体系中，个人即在法律面前有效，他或她的亲属关系以及其它归属地位则无关紧要。这是复杂的现代社会同古代社会，或者由当代的农民和初民所组成的这样的简单世界之间的一座巨大的分水岭，因为法律上自主的个人的出现标志着社会组织方式的变

化。英国伟大的法律比较学家亨利·梅恩(Herry Maine)爵士将简单社会中建立在“地位”基础上的社会关系，与复杂社会中他称之为“契约”的社会关系加以比较。在“地位关系”中，个人的法律身份是无条件的，决定于亲属群成员资格或其它归属准则。梅恩并不是意为抹去个人的身份和个性，或贬低所谓个人主义的价值，而是指个人与其他人的法律关系视他或她的归属社会身份而定，¹⁴⁹这与契约关系形成对照。契约是人们，通常是个人之间完全非个人性(depersionalized)的联系，与他们的其它社会地位无关。契约的本质在于个人间非个人化的法律契合，个人在本质上不存在与契约相关的身份。如果我签一租约，那么从理论上说，文件的条件应与我是白人或黑人，男性还是女性，或者与我有关的其他人无关，尽管其中可能有诡计、违法或歧视。地位关系是个人间的关系，而契约关系则是非个人的。我们举一个例子来进一步说明问题。在非洲村庄中的两兄弟会互相帮助，可以一起从事经济上的投机。可以理解，他们俩除了是兄弟外不需要任何其它条件来确立这种联系。在另一方面，美国的两个兄弟决定共同经商，几乎总要去律师处，草拟正式的合股文件，规定彼此在企业中的股份和对对方的责任。他们经营企业的方式，以及在商业流程中彼此的关系，差不多就如同两个没有兄弟关系的路人这么干起来一样。实际上流传至今的民间故事告诉我们，家庭成员间的争斗比非亲非故者间的争斗更为频繁，家庭锁链并不能有效地将企业联合到一起，相反，企业的联系有时却能粉碎家族之锁链。

其他作者也提出类似于梅恩的区分。德国社会理论学家费尔南德·滕尼斯根据各个社会主要的聚结形式区分出两类社会。相应于梅恩“地位关系”型社会的是乡土社会(Gemeinschaft)，这种社会体系的团结是基于人与人的相象以及彼此间忠实的感情。这是一种手足之情，在这种手足之情中，联结是个人的，充满了感情

色彩，也正是在此种手足之情中，确立了个人的地位。法理社会(Gesellschaft)，德语中意为社团(corporation)，是指这样的社会，其中主要的聚结关系是合法的，非个人的，或梅恩的说法，是契约的。埃米尔·迪尔凯姆则区分出“有机的连带”与“机械的连带”，这是社会结构的类型学。机械连带的社会只有极少的劳动分工，社会也最为简单。因为其成员彼此雷同，而这种雷同正是他们凝聚的源泉。相反，有机的连带相应于复杂的社会，其中有广泛的劳动分工，组成成员的功能也极为不同。由于彼此相异，具有自己独特的功能，于是各个部分相互依赖，构成一完整的存在。裁缝做衣依赖纺织厂，后者为了羊毛就依赖养羊者，养羊者又需要饲料和机械设备，如此等等。他们是由于彼此的不同而结合起来。迪尔凯姆指出，这才是最强有力的连带形式。

150 一项更有影响的揭示“现代性”之内核的工作，是 M·韦伯对“传统的”和“合理的”社会的区分。传统社会完全克守习惯的行为方式，通过缅怀过去来为种种行为方式辩护。相反在合理的社会中，社会习惯的确认在于它适合于其它习俗的合理性。合理的社会并不是必然地在逻辑上设计好，按逻辑发展的。逻辑通常是在尔后去揭示不包含人类意向的发展规律。更确切地说，现代社会并非如合理性那样的合理；人们试图通过参照他们社会的逻辑一致性来理解它，判断它的发展道路。合理性的典型是现代官僚政治，它在一定程度上顺应精心的管理和创造。而且，官僚政治的各个部分从它们之间的一致性获得它们的合理性。但这并不意指官僚政治就是有道理的，或甚至是按事先的计划行事。正相反，社会学家罗伯特·杰凯尔在研究了现代商业专制后指出，这是一个组织起来的不负责任的体系，其特征就是阿谀奉承、专制、以及互相推诿。

从我们关于地位和角色的讨论就可得知传统社会与合理社会

的另一项区别，传统的关系沉浸于情感之中，而合理社会中的关系在情感上是中性的。在传统社会中，角色往往多重化，彼此混杂，但在合理社会中则较为专一。对于传统主义来说，归属地位更为重要，而另一方面，获致地位则促进合理性。传统主义认为，每个人出身时的境况即确定了他的地位，因而更为特殊化，但在—视同仁的“合理性”面前，个人与个人是等同的，都是无足轻重的成员。

韦伯的类型是一种理想状态。没有一个社会精确地对应于这两个极端，但所有社会都可置于这两端的连线上。类型在比较与分析中是有用的。应该指出，合理性并非意味着文明的人更明智、合乎逻辑。初民在 any 一点上都与我们现代人同样合乎逻辑，他们的思维过程也无异于我们的思维过程。区分在于为这个或那个行动或观点辩护的模式，韦伯称之为“合法化”。回忆第三章中关于性别角色的段落，初民差不多总是诉诸过去的神话故事和先祖的榜样，以证明男人支配角色的合法性。现代人则不满足于此，他们以现有的逻辑来寻求这种答案。于是，许多美国男子得出这样的结论：由于生物学上的天赋，他们在智力上比女子优越。即使不考虑由此将会产生的不幸后果，这个观念也真是天大的笑话。合理性只是通往真理的向导。在韦伯工作的影响下，一些社会学家和政治学家认为初民——韦伯对此知之甚少——完全囿于传统，¹⁵¹是习俗的奴隶，但真理再进一步即等于零。相反，初民正与我们一样，在规则的广泛限度内努力满足自己的愿望。他们既以价值与规范为自己的行为辩护，也以此引导他们的行动。他们与任何其他人一样，善于应用及逃避规则。由于同样的原因，初民的生活并没有严格的管辖。如果这表现出微小的区别，那也仅仅是由于初民生活的简单性。初民四处游荡，在自己的时间内以自己的方式干自己的琐事。他们没有时钟，不为业主工作；他们的日常生活比

我们松弛得多，彼此很少合作。正如梅恩所述，在现代社会中，个人在法律上与他的归属地位相分离，但这并不意味着个人的生活因此就更富裕，更独立。

韦伯与上面提到的其他作者看到，在人类社会中有-一个普遍的进化过程，这种进化在由简单到复杂的过程中造成人际关系的日益非个人化，大量的获致地位压倒归属地位，加强劳动分工，出现作为法人的个人，更专一独特的角色，以及建立于共同情感之上的团结日渐松懈，这就是现代文化潮流。第九章将详述这一内容。韦伯对未来的洞察是一种启示，他预见到人们日益疏远他们自己的劳动和伙伴，他们的自身同一性失去传统的坚实的源泉；人们成为他们所不理解的社会里与千百万其他等同的成员没有区别无足轻重的一员。韦伯未能预见到计算机；但如果他知道的话，他会毫不迟疑地提出这样的假设：我们的社会保险号码将成为我们的标签，实际上正是这样。

平等主义社会

在这一彻底的分化过程中，对社会造成最大分裂、离异与分离的莫过于出现了不平等制度，以及形成能左右或支配他人行为的社会地位或集团。虽然确有体力与智力的不同，但不平等并不是人类的必要条件，因为最简单的和技术上未开化的社会全都是平等主义的。必须再次强调，除了北美西北海岸的居民外，社会等级仅存在于农业或游牧社会，但绝非全然如此；在工业社会中也普遍存在等级。任何社会的声望等级，这是每个个人希望得到他人的认可以及自身安全的结果。但不同的尊敬并不自动地造成对他人行动的控制。在狩猎社会，成功的狩猎者通常得到高度的敬意，因为他在作为部落生存之基础的追逐中显示了出众的才能。人们也会很

尊敬一名勇敢的战士，但并不普遍如此。在某些普埃布罗人村庄，认为杀死敌人的男子在仪式上是不纯洁的，必须经受宗教之陶冶与升华方可重返社会。社区中最有威望的位置不是军政官员，而是宗教祭司。相反，厄瓜多尔的希瓦罗人——因具有使人头收缩的技巧而闻名——则崇尚孔武勇猛，因为人们可以从被砍头的牺牲者那儿攫取超自然的力量。蒙德鲁库人也取作为胜利品的头颅，虽然并不使之收缩；他们认为这种战利品将会取悦于森林之精灵，造福于全部落。成功的猎取头颅者在多年内声望显赫，认为他的身体按照仪式是神圣不可侵犯的。但蒙德鲁库人是热情的平等主义者，能干的头颅猎取者的主要品质就是谦逊。谁要吹嘘勇敢，就让他袭击中第一个进入敌人的村庄。任公职的人，如首领或萨满，也受到蒙德鲁库人的尊敬，但他们的位置并不授权他们控制他人，不管他们的感召力有多强。

在平等主义社会中，领袖并不施加强制的力量，对于那些善做社会尊敬之事的人来说，自我满足即是主要的报酬。在许多南美的部落中，首领有一夫多妻的特权，同时还有其它潜在的威望。珍妮特·西斯金德(Janet Siskind)写道，在东秘鲁的沙林内华印第安人中，狩猎能手给妇女提供肉食，而妇女则委身于他们。此处在于性与食物间是明显的交换，其他社会在象征的意义上也表现出这种等价关系。男子外出狩猎时，妇女们就在后面追着喊叫；如果男人打不到猎物，“我们就以阳具为食”。幸运的猎人期望与由他供食的所有女子性交。一致的生活水准与乐趣是平等主义社会的标志。成功的猎取人头者或祭司会得到荣誉和尊敬，但他们的生活与别人并无二致，他们的财富与别人也无悬殊之分。实际上在这类社会所常见的互惠性交换体制中，只有过于慷慨才会一文不名。正是以这种方式，互惠性交换抹去了刚萌芽的财富上的差异，消除了对平等原则的威胁。

等级社会

平等主义社会中那种单纯的威望高低对于任何能胜任者都是一视同仁的。首领与萨满的位置常常是世袭的，因而并不是部落中的每一个人都可觊觎此任。但战士、猎手，或神话传诵者，一切在这些方面有所作为的人都可以获得恰当的声望。然而在许多社会¹⁵³中，主要的和众望所归的位置明显地加上了标记并规范化了；同时，这些位置的数量与有资格的追逐者相比是僧多粥少。简要说，按 M·弗里德在《政治社会的进化》一书中给出的定义，这就是等级社会。正如互惠性交换往往是平等主义的孪生子一样，在建立于等级基础上的社会中则通常能发现再分配的机制。最常引用的划分等级的例子是太平洋西北海岸的部落。在那儿贵族们积累起财富，并在赠财宴上分发值钱物品，以此作为巩固并加强等级的手段。但在平等主义社会中，有头衔者与普通人一样生活，因为慷慨大方是成功与获得尊敬的基础。在等级社会中，公职人员的工作可以与普通人毫不相干，或者可以部分地脱离生产劳动，但财富仍由村社的执政者或亲属集团掌管，并不是高阶层者的财产。然而，通过在某种程度上对交换体制的控制，等级社会中的政治领袖们就对他的同伴施加更为权威的影响，而在平等主义下则较为宽容。

社会阶级

划分等级造成个人之间，以及个人的影响之间的差别，但这既不会导致严格强制的控制，也不造成两极分化。这些只是社会阶级的属性。社会阶级将社会在等级次序中划分为群体或类别，在

此社会等级内，较高层的群体部分地控制较低层群体的生活。较高层的一个或几个群体之所以有势力，是因为他们支配或有区别地使用社会的资源。简言之，谁占有土地、工具，商品交换的渠道，甚至知识，谁就左右了他人的谋生手段，因而也就控制他人的行为和生活。这正是卡尔·马克思的思想。但必须指出，在马克思之前半个世纪，亚历山大·汉密尔顿(Alexander Hamilton)就写道：“支配人生计者支配其命运”。

阶级的显著特征之一是，精英(elite)凌驾于社会之上。诚然，会有反抗，背叛和革命，但令人惊讶的是，并不总是发生此类事情。尽管怨声载道，但通常还是能忍受体制的不平等；人们往往会把高低分层当作正常的事情，似乎他们根本没有觉察到这一点。蒲鲁东(Proudhon)关于财产即偷盗的呼吁，有助于揭示社会中这一隐匿的模糊不清的方面。马克思在尔后消灭阶级的号召也是如此。然而这种状况却是极其顽固的，甚至渗透于那些在意识形态上决心消灭阶级与私有财产的社会之中。

马克思将阶级结构的出现归之于私有制的发展，在这一过程中财富集中于少数人手中，同时，财富也增强了支配他人的力量。¹⁵⁴无疑，这是阶级制度形成的一个途径。然而私有制并不是控制财富或生产过程的唯一途径，而且也不是在历史上首先出现的途径。在古代美索不达米亚，最早的城市是农业区的中心，农业区则是属于神的，由僧侣掌管。公元前三千年，巴比伦的统治者将在某些农业区的农耕税权授予皇室成员，而在这之后才出现广泛的私有财产，土地仍属于君王，但部分收益落入这些事实上的所有者手中。因而，阶级分化比土地的私有财产早一千多年。在古代秘鲁，有从平民经祭司、贵族到皇帝的等级，但私有财产同样并不重要。由于在许多灌溉区都出现了最早的等级社会，所以显然财产的私人占有并不是决定因素。相反，统治阶级干预某个决定性的生产环节即能

控制资源与人口。于是，美索不达米亚的祭司拥有建造和管理灌溉系统的知识与技巧，而传统非洲王国的统治者则通过控制商业来维持权力。

社会日益复杂，需要协调它们不断增长着的种种功能，精英作为这些新政权的管理人员脱颖而出。他们经营长途贩运，并起协调作用。他们支配市场，相当于国家形式政府的首脑与官员。社会主义革命在许多国家中消灭了生产资料的私有，因而也就消灭了地主和资本家。但他们并不能抛弃管理和技术人员。南斯拉夫的社会理论家米诺万·德热拉斯(Milovan Djilas)争辩说，国家社会主义出现了一个高阶层，其成员的地位并不以对生产手段的所有为基础，而是在于控制。这些成员包括政治领袖、官僚、科学家、工程师和其他因所受教育和掌握的技术而置于社会中心的人。他们享受普通公民不能企及的报酬和生活待遇，与大多数平民的生活标准有天壤之别。他们也利用其地位的特权和他们大量的有影响的交往，以确保他们的子女享有同样优越的地位。这样，新的阶级就越来越成为世袭，特权也就逐步限于小集团中。中国六十年代所谓的“文化革命”，就是试图与官僚政治的膨胀作斗争，避免由技术治国论者和党的干部组成的新的官僚阶级，这些变化在毛泽东看来都是与革命的目标背道而驰的。技术治国论者和官僚们并不拥有他们的资本家同僚们那样大量的财富，但支配下层人们的权力却毫不逊色。甚至可以认为，技术治国论者由于以国家的权威为后盾来控制经济，因而他们的权力就更大。

等级因文化的细微差别而有许多表现和种种形态，并且与不同的社会体制相一致。例如，在南撒哈拉沙漠的图阿列格人中，骆驼、绵羊和山羊的牧人分为三类：贵族、臣民、以及奴隶。虽然该地区已基本终止奴隶制，但仍有散见的事例，奴隶仍袭其名并处于最底层。奴隶从事游牧营地的大部分内务，也放牧和看管羊群。有

些奴隶留在沙漠的绿洲中耕种贵族首领的土地。奴隶是贵族的、同时也是臣民的个人财产。新捕获的俘虏可以在市场上出售，但奴隶的孩子永远属于主人的家庭，只能在彼此同意的情况下相互转让。因而奴隶制不同于美国的体制，因为奴隶是人，不是财产，其地位近似于契约人(bonds man)。法国的殖民统治者和后来非洲的政府制止奴隶买卖，保证他们的自由。但是——一位图阿列格人肯定地对我说，结束奴役的真正原因是，雇一个工人比保留一个奴隶更为便宜。这是粗俗的唯物主义，但或许真是如此。

奴隶与主人间的纽带是个人的和专有的，但臣民与贵族间的关系则涉及全部落。一个贵族部落可与许多个臣民部落有关。贵族保证臣民的安全，而臣民则向贵族交纳贡金并在军事上支持贵族，贵族也担保在其领地内商旅的安全，虽然实际上是防止商旅反对他们自己。贵族是沙漠的军事领袖，臣民是贵族的军队战士。放牧地则是几个部落的共同财产。图阿列格社会中这三个等级的每一个等级都在内部通婚，无论个人还是群体都不能逾越等级的壁垒。于是，一旦法国摧毁了贵族的军事力量，这种体系中内在的僵化就招致体系的崩溃。虽然如此，在畜牧经济与商品经济的混合物中，以及在保持与作为他们大部分食品来源的土地的联系上，等级与部落依然发挥作用。

美国的阶级

在美国，阶级的次序大为不同。在图阿列格人中，精英地位取决于对财富与交换的控制，而美国的高层地位则决定于拥有和管理巨大的以及多种多样的工业设施。资本主义的企业家可以直接控制数十、数百，甚至成千上万个劳动力，并经由与政府的联系施加进一步的影响。他们通过院外活动影响立法，通过给竞选提供

经济资助遴选官员。他们控制大部分支配公众舆论的宣传工具，进而本人进入政府之中。N. 洛克菲勒，艾夫里尔·哈里曼(Averell Harriman)，J. 肯尼迪，以及我们政府中的所有其他富翁，他们的生涯雄辩地表明在民主的美国富翁与权力的密切关系。

不管等级如何森严壁垒，美国的社会是如此之广泛，形形色色的人各有自己的利益，因而阶级并不是坚如磐石。与图阿列格人相反，或者也与英国的这一方面相反，美国的阶级相对开放，可能发生某些阶级变化。美国的信条之一即是：人得到他在生活中应得的东西。有钱有势的人即循此道，因为他们自认为“品质优秀、前程远大”，而贫穷者则被视为胸无大志、愚笨。每个人只要努力工作，就应该能得到他所希望得到的一切。甚至贫困的劳动者也遵循这一道德规范，他们看不起靠公共救济金生活的人，认为他们当中大多数是懒惰而不工作，或许干脆就是想骗政府。至于黑人，某些学者——他们本应懂得更多些——倾向于认为他们只不过是沿着爱尔兰、犹太和意大利人足迹最后一批涌向城市的移民。我们可以假定，只要他们如自己的祖先那样稍加努力，哈莱姆(Harlem)的居民就会进入中产阶级，成为城郊的新的阶层。所有这些都没有看到美国狂热的种族歧视和奴隶制的余毒。这是一种残忍的护教学(apologetics)，因为它连篇累牍地宣扬一切人都对自己的命运负责的美国神话。这是一种为现状辩护的意识形态的幻觉，从而使美国的穷人感到自我有罪而不是愤怒。

固然，在美国存在有阶级的变化，但并不如我们之中大多数人所认为的那样。绝大多数人生来属于某特定地位，至死仍然如此，甚至尽最大努力经一生奋斗至多不过迈进了-一步。然而在美国，人们有希望跻身于上层阶级，而且技术进步也给人一种生活条件改善的印象。生产率的提高对工人来说意味着实际工资的增长，他父亲或祖父做梦也不会想到他今天消费的物品。今天，一个工人拥

有比亨利·福特一世更好的汽车,收看福特从未欣赏过的彩电。然而这并不改变工人在权力与支配体系中的位置,相反,确实使他满足于自己的命运,不再为由较低的阶级阶梯向上的迁移而奋斗。工人并未进入中产阶级;他只不过享用了那些通常限于高收入者使用的物品。

尽管人们不太愿意讨论阶级是否确实存在,在美国一般还是认为有三个主要的阶级:上层阶级、中产阶级,以及下层阶级,其中¹⁵⁷每一个又可分作上下两部分。简要地说,每个阶级都有特定类型的成员,以贫富的差别、家族成员的联系、职业、以及所受的教育来归类。上层阶级的上等部分包括“古老家族”的国家精英,他们拥有巨额财富和巨大影响,通过密切交往与相互通婚而产生了彼此的认同和凝聚感。他们进专属于他们的私立学校,占据经济活动中的要职。但教育和职业对于他们的地位并不重要,因为有了财富和家族关系,教育和职业这两条通往高层的道路在不同程度上就无足轻重了。上层阶级中的下等者也是富人,但一般不那么富裕,或者他们的钱是“新”的。在上等者眼中,他们不过是暴发户,拼命向上爬的人。上层阶级中的下等者占据受人尊敬的职位,例如企事业的经理或行政首脑,独立自主的企业家或投资者,他们组成一个地区的精英。他们可以非常富有,并且位于衣阿华州首府第蒙社会金字塔的顶峰,但并不因此就能进入纽约和欧洲各国首都之间的社交圈。

位于中产阶级上层的美国人的生活是优裕的,但并不富有,还得为生活而工作,上层阶级则不必如此。他们往往受到比上层阶级更好的教育,其中许多是医生、律师等自由职业者,中层管理人员,中小企业主,以及较高层的政府官员等等。他们是舒适的,但并不能在经济上保证他们的子女具有相似的阶级地位,因而他们试图以良好的教育来达到这一点。中产阶级下层的美国人包括白

领工人、小店主、熟练技工，以及其他获得某些经济保障和受到尊敬的人。与上层中产阶级一样，他们也处于流动之中，并且把教育子女视为将家庭提高到上层中产阶级的一个途径。

由于中产阶级成员的稳定性和受人尊敬，因而或者被誉为国家的栋梁，或者被讥为自鸣得意的平庸之辈。对于下层阶级的看法则较为一致。下层阶级中的上层包括大量蓝领工人，低等服务人员，以及大量生活于救济线边缘而又有固定收入的人。他们大多参加劳工组织，有不算低的工资，但缺乏教育，在仪表堂堂风度优雅的中产阶级面前，他们相形见绌，自惭形秽。在社会金字塔最底层的是穷人。他们从事工资最低的工作，或是失业，打零工。在这个国家中他们的生活条件是最恶劣的，得不到一个工人应感受到的最起码的尊重。尽管近年来作了大量的宣传，他们也已能维持最低的生活，但绝大多数美国黑人属于此列或下层阶级中的上层。黑人从事专门职业和作为管理人员的人数确实是增加了，但在同时，贫穷的黑人家庭的生活条件每况愈下，黑人的平均收入低158于白人的百分比差不多与二十年前一样。

一开始是由如辛克莱·刘易斯(Sinclair Lewis)这样的小说家注意到美国的六个阶层，尔后，人类学家W·劳埃德·沃纳(W·Lloyd Warner)研究了麻省的一个城市，在这个城市的社会感知(social perceptions)系统中发现了这六个阶层。这并非是一位社会学家的抽象，而是人们在他们的心目中构成的社会的一般模式之一部分。显然，阶层的首要尺度是财富，财富规定了所有其它特征。在这个国家中，教育是改变阶级归属的主要途径。但这需要钱；教育的花费，中产阶级的收入尚能支付，但对下层阶级就是沉重的负担。前面提及，教育对于上层阶级并非必不可少，学校通常强化相应于职位的行为举止方式，或是增加与其他上层社会成员的接触，如普林斯顿大学即是如此。但常春藤联合会(美国东

部若干历史悠久名望素著之大学。如耶鲁、哈佛、哥伦比亚大学等的联合会——译注)不再是只允许富人子弟就学的学校。更注重从长远的观点维持地位的或许是一所优秀的新英格兰(美国东北部之六州——译注)补习学校。职业也是改变阶级归属的主要途径,因为好的职业收入甚丰,而且受到敬重,但显然是一种随财富、家族和教育变化的变数。具有最好最优厚报酬的职业往往需要大学文化;再者,从未听说过由富裕的家庭所提供的种种关系会损害某人在生活中的机会。我们所说的模糊的“家族”概念,其依据是,主要在东部城市及其邻近地区还存在有世袭的权贵。拥有一个显赫的姓氏的名字就具有许许多多社会的标记。但即使如此,由富人所培养及服务于富人的同事、朋友和亲友们组成的关系网甚至更为重要。正是凭借这些关系才具有影响,影响方得以扩大;同样也正是由于这些关系,才能得到高官厚禄。然而在家族的后面仍然是金钱,金钱是最终打开特权之门的钥匙。其他人如智囊或顾问可以在权力的边缘处扮演角色,但系统的内部则是财富与权力——它们是划分我们的社会的高耸入云不可攀登的金字塔。

美国阶级的婚姻强调门当户对,其模式是,绝大多数人希望在等级阶梯中高攀,但不想俯就。阶级之间的通婚也是常见的,但这通常在那些于等级阶梯中位置相近的人们之间。如果一位上层阶级银行家的儿子与一位中产阶级上层的律师的女儿结婚,这种联姻是可以接受的;但要是他娶贫穷而没有什么教育的家庭的女儿为妻,这场婚姻则被视为社会的不幸。新的家庭能够从中受惠,因为个人的大部分阶级地位都是他的父亲所给予的,所以这对夫妻的子女将隶属于上层阶级。同理,若上层阶级的女子下嫁给较低阶级的男子,在社会生活中就会招致极大的不幸,因为除非上层阶级的家族出面干预以扭转局势,这对夫妇的子女只会有较低的地位。然而在美国的婚姻选择中,最强有力的禁令是不准不同阶

族间的通婚，虽然这种禁令在美国的任何一处在法律上都是无效的。今天，不同种族间的婚姻比起以往是多了，但在所有婚姻中的比例仍然微乎其微。由于迫使各个种族在族内通婚，种族就被铸成一种凝固不变的地位，某些作者正是看到了这种种族隔离，从而认为美国的种族即是某种“种姓”。

种 姓

严格地说，只有在印度才可发现构成种姓的立场、信念与行为的完整的复合体尽管内在于体制中的某些过程远非是普遍的。印度种姓的基础是，承认并维持由种姓集团组成的严格的社会等级。人们生于这个等级，婚配于这个等级，至死也还是这个等级。如同阶级那样，种姓也有层次，但阶级取决于对财富的支配程度，而种姓则是按职业划分的集团，其观念比阶级更为偏狭。阶级一般只有两到三个层次，而在印度却划出了上百个不同的种姓。再者，不同阶级间尚允许某些通婚，而印度必须严格地在种姓内通婚。最后，种姓间的社会差别也就是宗教差别，种姓与印度教教义相关，以礼仪与象征之不同区分种姓集团。

在城市化、工业化、以及奉行平等主义的政府的政策之压力下，种姓状况已日趋衰微，现代印度的绝大部分职业不再受种姓框架的限制。然而在过去，以及还有现在的农村地区，所有职位都专属于特定的种姓。过去有，现在也还有扫烟囱者，农夫、僧侣、金匠、理发师、裁缝等等一百多种种姓。在种姓的最底层是不可接触的贱民，他们处置尸体或其它印度教种姓以为会玷污他们的杂活。在阶梯的最上层是婆罗门，有时是富有的地主或企业家，但也可以是行乞的托钵僧或厨子。在现代印度，种姓与阶级同时并存，因而这两个系统大致是对应的。绝大多数有钱有势的上层阶级成员也

属于高层种姓，而绝大多数低种姓者则是穷人，但二者并非严格地一一对应，印度也有富裕的贱民和婆罗门贫民。

各个种姓以各自不同的产品和服务项目而相互依赖，在城市付给报酬，在乡村则由阁曼尼(jajmani)制度彼此交换。在从事农业的村庄里，住在那儿的种姓可能不会多于六至十二个，全都从事对于全村的生活必不可少的工作。通过一种互惠的体制——人们 160 整年为地主干活，在收获季节则得到按惯例的那部分谷物——来支付货物与服务项目。以同种方式，木匠和裁缝可以彼此为对方干活而不必支付钱币。全村的人以传统的权利和义务而结合在一起，彼此间也是如此。所以阁曼尼制度有助于弥合印度社会的主要裂缝，并在乡村生活的小圈子里维持安宁与和谐。

个人地位之高低取决于其种姓之优劣，要想改变的唯一途径是在阶级等级中获得财富，或者改善某个人的整个种姓的地位。周围人对某人的种姓作严格的审查，这样他在很大程度上就无法改变种姓。也不能由婚姻逃避种姓，因为规定了同种姓内通婚，除非在亚种姓间通婚，允许男子娶这样的女子，她的种姓紧挨在男子种姓之下。这种称为“越级婚姻”(hypergamy)(印度女子起码与自己同等种姓的男子结婚，反之为“降级婚姻”(hypogamy))的习俗使我们联想起美国阶级间的婚姻模式。

种姓最显著的特征之一是玷污(或褻渎)观念，以及相关的在种姓间遵循的礼仪隔离。玷污或者是由于圣人圣物接触了世俗事物而在精神上受到污染，或者是由于掺合了势不两立的事物而造成危险。过去基督教在妇女生育之后四十天内不准进教堂做礼拜，犹太教妇女在月经或其它“污秽”之后进行米克瓦(mikvah，在特定的澡池里用非流动水沐浴——译注)或行沐浴礼，所有这些的背后都是玷污。对于玷污物和人保持洁净清白，这是印度主要的传统观念。男子可以因与低种姓女子性交而受污染，而女子若与

低种姓男子发生性关系而受到的玷污更为严重。食物是寻常的污染源,不能接受低种姓者所做的食物,也不能与此类人共同进食。同桌进餐,或共同进食,几乎是人与人之间团结的普遍象征,与他人分享面包则表明一致。这也是五十年代美国北部取消种族隔离这一更为奇异的插曲背后隐藏的东西。黑人青年要求在柜台前用午餐,店主被迫同意,但必须先拿走所有的凳子。一起站着吃毕竟不同于一块坐着吃。玷污观念在印度也造成反常的情形。亨利·奥伦斯坦报告说,在一个村里他注意到婆罗门在村庄的上游取水,以免受在下游汲水的贱民的玷污。虽然河的上游是另一个村庄,161 那儿低种姓的人也用下游的水。婆罗门可能被另一个村庄〔的贱民〕所玷污却不当一回事,因为在一个时期内,隔离与距离即在一个村庄中起到维持社会等级的作用。依据同样的推断,非洲人在美国黑人之前很久就在南方的宾馆和餐馆中充任服务员。

领 导

不管是由于种姓还是阶级所形成的分层,都是国家的必然产物,因为在复杂社会中,权力的不平等与差别是政治过程的核心。然而在简单的群体中,只有极不发达的领导或干脆没有领导,在这种情况下通常没有阶级。我们已看到在肖肖尼人中并无首领,除非有时群落举行活动时才有首领。在任何地区,领导的作用都是参与精心制定群体的目标,指导实现这些目标;但无论在何地,只要主要的目标是个人单独行动以维持生计,那儿就没有领导因此能发挥作用的共同事业。只要那里不存在阵营分明非此即彼的群体,潜在的领导就缺乏它可附着其上的对象。

然而在同样是平等主义的蒙德鲁库人中,村落是轮廓分明而稳定的社会和政治单位。明确规定的群体的一个目标是战争和狩

猎这样的协同活动。每个村庄有一个首领，在理论上他是继承父系血统留传下来的职位。但要维持与被征服者的关系，维持与蒙德鲁库社会关系的和谐相处，他的权威是微妙的，也是软弱的。首领并不发号施令，他既不动戒人们干这干那，也不为了共同的行动而运筹帷幄，这不同于大约三百里之外欣古河流域的类似部落。他主要的对外职能是在外人面前代表村庄，特别是面对如巴西商人这样的陌生人。此外，他以其镇静与尊严的举止言行保持他的影响。他积极参与在男子居所中进行的共同筹划与讨论，但他在看到谈话趋于一致前保持缄默，然后他介入其间以确定所达成的协议和表达出的一致。首领在平等的人中名列首位。他的地位十分类似于一个委员会或大学中精明的系主任。他早就知道他并无真正的权力，因而必须是各种意见的协调者，讨论的温和的掌舵者。

G·齐美尔在其论述冲突的论文中写道，相互对立的群体往往彼此模仿，形成同样的领导方式。白人与美国印第安人的全部交往史即生动地体现了这一原理。需要组织起来抵御欧洲人的威胁，或与入侵者达成协议，这些都有助于形成更强有力的政治体制和领导。于是，当某些内华达州的肖肖尼人于十九世纪五十年代与六十年代在他们的全部领地内袭击货车时，为了使军事行动步调一致，他们就接受某些以英勇善战著称的新首领的领导。一旦肖肖尼人与白人达成协议，政府官员找到首领，让他们以X的名字在文本上签字。若一个也找不到，他们就自己任命一个。就这样，印第安人将几百万英亩的土地割让给白人，并不确切知道他们签订了什么，也不知道应由谁来代表那些甚至根本不知道他们的人们。¹⁶²

战争，不论是与白人或其他土著部落交战，都大大强化了首领的地位，扩展了政治组织。西部大平原上骑马捕杀野牛的猎手们有自己强有力的首领，后者在几乎没完没了的争夺地盘的战斗中

领导他的子民。正式组成的部落会议由首领提出建议和劝告，警察与军队进一步完善首领的角色。警察机构的功能之一是制止个人捕杀野牛。单个的猎手可以杀死一两头野兽，但也就吓跑了兽群，他的同伴就捕杀不到野兽了。因而只准集体捕杀野牛，违纪者受到拷打，杀死他的马，甚至被放逐。所以，集体行动与集体制裁紧密相关，而后者是法律体系的核心。

军事活动是墨西哥州北部易洛魁部落联盟高度发展的政体的基本缘由之一。联盟由六个部落组成：莫霍克、奥内达、奥农达加、卡尤拉、塞内卡和图斯卡罗拉，居住在纽约州的中部和西部，以及加拿大和宾夕法尼亚州的毗邻地区。他们讲同一种语言，通过沟通部落的母系氏族的成员而相互联系，成为真正超越血缘的联盟。联盟中有由部落代表组成的核心会议，联盟永远是攻守同盟。他们于欧洲人进入时期在东北部急剧膨胀，他们的战士在法国和英国的殖民战争时期是重要的军事因素。

这里所提及的绝大多数部落不同于易洛魁，远未形成拥有一个核心的政治体制，由区域的单位即村庄或小群游牧者组成，因同一文化和同一语言而联合起来，以共同的婚姻网络彼此相关。然而，随着技术的进化和人类生产力的发展，人口的增长造成对资源的需求，后者反过来即鼓励战争以及促进政治上的联系，这削弱了狭小地域的限制，将整个地区的人们联合起来。所形成的“首领地位”即预示尔后出现强大的领导体制和权威等级，将亲属关系和地域关系都归附于政治的中心。位于等级最高层者通过再分配机制，或某种别的干预经济生活的方式而强化他们的权威。于是，他们就因权力的不同——如果不是财富之悬殊的话——逐步远离其他民众。在与外界接触前的人口稠密的亚马逊河沿岸和巴西海岸地带可以发现这样的首领地位；现在则可见于缅甸的山区部落，在非洲的南撒哈拉地区也很常见。五千多年前，在中东地区首领地

位首先逐步演化为政治组织，并在尔后的年代中日益强大。这就是国家：托马斯·霍布士的《利维坦》，圣·奥古斯丁的《上帝之城》，它的领地的至高无上的统治者。

国 家

自从人类第一次开始对研究自身感兴趣之时起，国家就一直是政治思想的主题。国家意味着个人转让自由，接受不平等，以及服从国家等这些有悖情理之事。大多数国家错综复杂，使它们的公民眼花缭乱无法理解，国家笼罩于神秘的气氛之中。这种不透明性，这种几乎是神秘的力量，在激起我们的好奇心之时却麻醉了我们的理解力。这是一种特殊的体制。L. H. 摩尔根认为，个人之所以成为原始社会之一员是基于亲属关系；而在国家中，则是建立在领地的基础上。摩尔根试图以此区分原始社会与国家。如果记住领地和亲属关系并不是互相排斥的，那么可以接受这种区分。领地之毗邻是大部分亲属关系的基础，每个群体都必然占有一部分土地。同样，亲属也延续至政府的国家形式，甚至可以是传接权力的基础，如世袭王位和欧洲的君主制爵位。

这两条原理的区分在于它们的基本前提。简单地说，在非国家的社会，如果个人生于某一群体，以及如果他的亲属关系在这一群体中，那么他就是该群体的一员，遵守它的行事方式。相反，在国家的情形中，个人只要在它的疆域之内，他即服从于它的法律。在绝大多数情形下，个人可以成为一个国家的公民而不管他的父母先辈或亲属关系。简单社会内的文化和语言几乎是同一的，而国家的边界则包容了具有不同文化和语言的人民。这种相异可能是向某个地域迁徙的结果，也可能是由商业造成的，以及或者是由于异族的征服。不论出于何种原因，民族和语言之不同使已经为

阶级和职业的特殊性所分割的统一体更为复杂。国家也抹杀人的个性,使个人与政体的关系普遍化。在这一意义上,它与从地位到契约,由乡土社会到法理社会,以及从平等主义到分层的转化是平行的,同时也正是伴随着这些变化而形成了国家。

164 大多数论述国家的作者也引证中央政府作为定义的尺度,以及它的人民承认这一中心具有压制他们的合法权利。对冒犯法规者的强制制裁,是由风俗的简单规则向完善的法律体系发展过程中的核心要素。这是国家的一项贡献,它与国家一样永恒,因为使用权力或以权力相威胁以迫使人们顺从形形色色的规则这在简单社会中是罕见的。纳瓦霍人经常象杀许多别的人那样杀死妖人,居住于西部大平原地区的印第安各部落以暴力对付违反共同狩猎规则的人,但这些仅用于极个别的特定场合,一个正式组成的政体不会采取这样的制裁。

现在,由于习惯势力、尊重他人、循规蹈矩的公民身份、以及其它一切已经讨论过的非正式的社会控制机制,因而人们都遵循法律。就政府实体对他们的支配——他们认为政府有权统治——而言,人们往往认为法律是公正的。然而在这自愿顺从的背后,在于清楚地懂得,若是不遵守法律,政府官员将会从肉体上强行拘捕违法者,在一段时期内剥夺他的自由。在我们注视车速表或申报纳税单时,这一点可能不会浮现于我们的脑海中,但它是社会生活的主旨,是社会生活的前提之一,是对我们公共行为的一项基本限制。令人惊讶的是,我们一般都认为这种强制是正当的,而加到自身却又极其厌恶。“要是你不喜欢法律,那么去改变它们好了”,这是骚乱的六十年代流行的口头禅。其含义是清楚的:在当时,人们应该服从法律,不管它是多么不公正。

法规的“合法性”概念在人类学著作中是模糊不清的。它是M. 韦伯政治理论的核心,也是英国人类学家论述非洲王国的有

关著作的关键要素。关于韦伯，我猜测他的强词来自黑格尔的观念：将在统一的德国民族中找到德国的自由；在英国著者的情况中，这一概念则是来自国家专注于君权和王权，合法性隐含了一系列赋予法规以公正之名的价值或信念。合法性可以来自这样的观念：法规是民主选区的结果，在美国即是如此；可以来自君权神授这样的信念，如在君主制时期的法国；也可以来自打江山者坐江山，如在墨西哥和苏联；或者也可以建立于统治者是神这种信念的基础上，古埃及与秘鲁即是如此。

人们会想当然地认为权与合法是一对孪生子，而未看到合法性是首要的，并且是权的必要前提。如果我们曾在行为科学中学到一点知识，那就是人们会普遍地趋于重新调整他们的立场与价值观，以适应必然的或不可避免的事情。这一过程之一部分即包含“对侵犯者的自居作用”。从小男孩接受吓唬他的父亲的价值，或集中营囚徒适应看守监视的目光等，都可见到这种机制。这种谋略看起来懦弱，但保护了个人，然而也在价值与现实之间造成痛苦的倾斜。大多数合法性即产生于同样的过程。然而在同时，只要制裁的威胁一旦撤消，合法性也就烟消云散。恩克鲁马作为加纳国家的首脑，在于他被认为是国父，但军事政变仅以反抗的声浪就把他赶下了台。军队于是就有了合法的统治权，军队占有了这一位置，因为这原来就是建立在暴力基础上的垄断统治。在合法性的面纱背后往往是全身盔甲的武士。

合法的最普通的形式之一来自宗教，这是传统的非洲、墨西哥和南美不发达国家的核心；但在如我们这样彻底世俗化的社会中也能发现此种形式。我们的钱币上饰以“我们信仰上帝”的字样，我们甚至誓言忠于“上帝佑护的统一国家”。这并不是在我们的早期历史上自古流传下来的东西，因为上帝一词是在1954年才加入我们的誓言之中，这是艾森豪威尔政府为数不多的遗迹之一。国

家也笼罩在宗教色彩的神秘气氛之中，我们使用和对待国旗的方式就绝妙地表现了这种气氛。绝不能让国旗触地，要放弃它就得烧掉它，尽管在反战示威中烧旗是亵渎的。可以用旗来遮肩上的洞，但不能用于盖裤子上的洞，宗教与爱国携手并进。上帝在战争中关怀我们，帮助我们取胜。除了这些表述外，还有一种对于从一个或另一个政府分离出来的作为实体的国家的崇拜，这种实体具有超越其子民的生命和力量的生命力量。这是现代世俗宗教的一部分。我们对政治的讨论把我们引向这一课题。

第八章 宗教

在当代日益高涨的世俗化潮流中，宗教几乎仍是文化的普遍属性，¹⁶⁶ 尽管它的表现有时不太好分类。一方面参加原有教派的人众一直不稳定且持续下降，同时却产生了五花八门令人眩惑的运动和现象，因为缺乏恰当的术语对之加以描述，我们姑且统称为宗教。所有传统教会依然存在，数百万美国人划分为罗马天主教徒、圣公会教徒、浸礼会教徒、东正教犹太人、长老会教徒等等。但我们也有许多受东方影响的宗教，如大神克里希那运动和“穆恩教主的统一教会”(Rev. Moon's Unification Church)都声称有数千美国信徒。在我们城市中的黑人居住区还有许多源于西非人的教派，其它如从事着魔和附体活动的唯灵论聚会、美国东南部山区玩弄响尾蛇的宗教祭礼、偶尔出现的预见世界末日即将来临的千年盛世运动。也有既不与神也不与精灵相关的宗教，如“伦理文化联谊会”和“唯一神教派”，它们都建立在社会道德的理想之上。人们同意它们全属宗教，但同时通常又难以说明使之成为宗教的共同之处是什么。宗教仍然是一个不解之谜。

正是宗教这种莫测高深的本性、它所涉及的无法避免、不可言喻和超验的东西，¹⁶⁷ 既成为它可以辨认的特征，同时又是严格定义的主要障碍。流行的见解认为它集中在对上帝的信仰之上，但这种种族中心主义立即排除了儒教和一大批以弱小的精灵而不是强大的神灵出没于世的宗教。宗教确乎是种族中心主义思想异常活跃的领域之一，对那些毫无疑虑地信仰圣灵感孕的人来说，会把对此想像毫不在意的异端信条嘲弄为荒谬绝伦。那些发现上帝不知怎

么忘了在非西方人面前显现以证明犹太-基督教启示的早期考察者，惯于把他们的新发现描述为“异教徒”、“不信神的”和“不信教的”。本世纪二十年代到三十年代，欧洲的某些宗教人类学家通过宣称对所有人都存在一种原初的启示——它已被新的信仰和其它形式的罪过遮暗无光——来搪塞神的失察。他们的事业颇有菲尔丁(Fielding)的小说《汤姆·琼斯》(Tom Jones)中帕森·史瓦肯(Parson Thwackum)的味道：“当我提到宗教时，指的是基督徒的宗教；不光指基督教，而且指新教；不仅指新教，而且指英国教会。”

当宗教的定义扩展到对超自然对象的信仰后，宗教的范围已然大大拓宽，但这种意义在两点上摇晃不定。首先，许多宗教并不包含对神、精灵、来世以及所有列在“超自然”名下的其它现象的信仰。其次，超自然这一范畴隐含着我们已深刻洞悉了什么是“自然的”。当我们说某个观念是宗教观念但假定又无法付诸科学证明，则会出现同样的问题，因为这立即就会以某个社会有史以来产生的各种不可验证的、难以表明的观念把宗教充塞成一个大杂烩；宗教就会包括该社会关于实际事项几乎所有的思潮。实际上，我们认作自然的领域，恰如超自然领域一样均是文化的产物；它们确乎相互对峙又相互定义。既然我们多半可以用自己文化中的自然和超自然定义来接近其它社会的宗教生活，我们就处在将一个外在的范畴强加于他人的信仰和行为的危险之中。许多欧洲人和美国人，带着幸福但却是错误的确定性——即认为他们的自然概念不仅相对真实而且绝对真实——经常这样做。他们相信是科学而不是僧侣的支配在引导自己，但他们忘记了，接受科学可靠性与大多数天主教徒接受教皇教义的可靠性同样需要相当的信任。或许大家同意，我们相信科学家所云时信心更为坚定，但两者信仰的态度却是极为相似的。多半令人真正感兴趣的正是这种坦诚信仰的

倾向。

宗教长期以来一直是学究式沉思和科学探索的主题，因为它确凿无疑地逗惹着那些并不赞成它的人。摩尔根这位善良殷实的168纽约州罗彻斯特的律师，尽管对马克思和恩格斯产生过影响，却是名义上的长老会教徒；他将大多数原始宗教信仰斥之为怪诞的、某种程度上不可理解的东西。威廉·詹姆士更属理性主义者，但这位美国心理学家对宗教的研究导致他假定一种“信仰愿望”，这并非是人们信仰的充分解释。人类学家自本门学科开创之时即着手于这个主题。所有的人都明白寻找宗教经验的最小共同点——这是真正的核心和要点——恰是他们最主要的困难工作。在探寻宗教的普遍本质时，他们不可避免地要追溯它在人类历史上的发端。

泛灵论与精灵

英国人类学先驱E.泰勒发现宗教的核心和源头就在他称之为“泛灵论”或对人格化的、经常是拟人化(以人为模本)的精灵的信仰中。这些东西包括灵魂、鬼、天使、神、魔鬼或任何其它无形的不可见的造物。泰勒认为或许可在早期人类的生活经历中发现这种信仰的起源。可与自身相分离的无形体的部分、即称为灵魂的观念，可能产生于人们在一汪平静的水塘中观察到了自己的倒影，或是把某种特定的生命归结于人的影子。在我发现蒙德鲁库人的“影子”或“反映”一词也就是灵魂的意思之前，我一直认为这是牵强附会的解释。然而稍加询问即表明蒙德鲁库人相信他们的灵魂在肩胛骨之间的脊椎骨中，而不是在镜子中或地面上；人们并不把两者视作等同，只是比喻而已。当我们用“幽灵”(shade)一词来指灵魂时，确实也是如此，决不会将词语和实在相混淆。泰勒推想，对灵魂的信仰也可能产生于逼真的栩栩如生的梦境，做梦人

在梦中似乎离开了睡卧的躯体，到达了产生奇幻经历的所在。既然梦幻中常现死者的形像，古代人也可能发展出肉体死亡而灵魂不死且在人死后继续存在的观念。在鬼、灵魂和精灵逐个成为信念之后，就为解释其余难以理解的现象提供了便利的手段。

由于泰勒的理论使宗教过分理智化，所以已是破绽百出。他首先认为宗教的主要功能是解释事物，然后进一步假定他自己的推论线索与早期人类的思维进程相一致。然而，宗教并不只是信仰，它还包括这样的行为，即在祭仪和崇拜中发现的身体活动或口头活动，不可把这些活动看成是信仰的简单表现。而且，泰勒对宗教的个人态度也只适合于维多利亚时代的学者和科学家。他将宗教看作某种错误，其最高表现是基督教，却无视宗教的情感意味。宗教不光是满足好奇心，它以精致想像的人类状况和命运拨动着我们的心弦，给我们安适和抚慰，减轻我们的焦虑，将人们带入癫狂之中。宗教可能是非常深沉的情感性的东西。

无疑宗教意欲解释许多东西，但重要的是任何一种宗教都不想包揽无遗。有许多初民社会的宗教只是顺便提到宇宙现象如天体等，其中的解释功能只在涉及其它急务如治疗疾病时才具有意义。作为科学通俗形式的犹太-基督教传统的角色从哥白尼时代以来已经日趋衰微。许多人认为达尔文的进化论著作给宗教挖掘了坟墓。然而原教旨主义依然紧攥着千百万人的心灵，这些人相信《圣经》中的每一句话都是上帝的真理。确实，没有多少受过教育的人会把《创世记》当回事，但是那些预言宗教消亡的人也难以解释神学家——他们也不是逐字照搬《创世记》——的活力。进化过程已取代了作为绝大多数原有宗教的官方意识的神创观念，即使在天主教会里也是如此，但这些教派的神学家现在从《创世记》中寻找比喻和象征的真理而不是上帝所讲的字面上的绝对的话语。

泛生论与力量

泰勒的早期批评者之一R.R.马雷特(Marrett)发现,泛灵论不能覆盖事实上是基本和普遍的宗教现象的全部,因为它忽略了关于超自然力量的方面。马雷特创造了“泛生论”这一术语来指对非人格化的、脱离肉体的、并且可以注入人体、动物或物体之中的可转移力量的信仰。这种力量的人种志范例就是美拉尼西亚人和大洋洲人的马那(力量,mana)概念。作为大首领的人可能浑身充满马那,这样常人与之接触就危险万分。任何人胆敢冒犯某个有力量之人周围空间的灵光圈,不仅必须对付该人的现世力量,而且必须对付该人的超自然力量。于是首领成了禁忌人物,意味着禁止别人与之接触或他受到特殊的保护和礼遇。人们既不可太靠近他,也不能让自己的头部高于他的头部。这些人的园圃有专门的防盗设施从而使他们的庄稼也带上了禁忌,据信不幸或疾病就是胆敢冒犯者的恶运。北美印第安人既很好地发展了泛灵论又很好地发展了泛生论。西部大平原的印第安人的符咒包里有许多物品,人们都相信它们具有保护主人的力量。假定西方宗教的中心是神、灵魂或类似的观念,那么泛生论的概念对我们来说就相当陌生了,但天主教徒将从潜在于圣水或〔耶稣受难的〕圣十字架(欧洲确有不少这种十字架,但只是用来钉死巴黎的人)碎片中的非人格化力量身上认识到它。犹太人也会从他们宗教的精致烹饪习惯和对冒犯方舟的恐惧中发现泛生论的要素。恰如本质上崇尚泛灵论(animistic)的宗教中存在泛生论的方面一样,相反的可能性也是有的。因而这些并不是专有排它的范畴,可以发现两者互相纠缠在一起构成了一种单一的信仰体系。

神圣的与凡俗的

马雷特关于宗教的最低限度的定义，其价值在于提醒人们注意它的一个主要属性：敬畏感和力量不仅与马那俱在，而且也可见于对精灵世界的态度中。这正是E·迪尔凯姆发展成一种宗教理论的性质。在其经典性的著作《宗教生活的基本形式》中，他评述了有关宗教根源的各种理论，发现这些理论均有缺陷。在其他学者集中注意宗教对象的地方，迪尔凯姆却代之以对经验主体的考察。他合乎逻辑地推得，在梦境或倒影中并无足以产生宗教敬畏的怪异之事，绝大多数自然性状和自然现象也不可能成为十足惊诧或殊异以致激发这种情感的崇敬对象。在某些文化中，星宿兴许具有超自然的意义，但其它文化则不尽如此；虽然某些社会围绕日月经天形成全部宇宙论，但其它社会把月升日落当作空气一样自然平常。

如果迪尔凯姆认为信仰之物不足以解释宗教，那么信仰行为和信仰态度可膺此任。信仰和宗教习俗何止千万种，但信仰者的态度却大同小异。他注意到人们总是怀着某种敬畏感甚至恐惧感来对某类现象、活动、对象和人产生反应。这些东西被当作殊异且远离日常的实在，并且还有它物或超验之物存在以标明它们具有不同于日常经验的秩序。迪尔凯姆把这种生活范畴称为“神圣的”领域，与此相对的是“凡俗的”或尘世的世界。普通凡人只有在非常特殊的条件下小心翼翼、遵章守法才可对付神圣之物。相反，可以用实在的具体的方式来把握凡俗世界，因为这些不过是日常生活的此时此地的领域而已。把经验世界划分为神圣的和凡俗的，照迪尔凯姆看来，也是人类的第一种分类形式，自此它也成为二元性这一人类思维特征的源泉。于是，迪尔凯姆绕过了可能产

生二元思维的所有其它二元划分，因为他坚定不移地固守纯粹的社会学解释。

那么，又是什么使某些东西成为神圣的而另一些东西成为凡俗的？一位蒙德鲁库人曾极为庄严肃穆地向我出示了一管五孔笛子，它只用于某些已不复存在的仪礼。当我请他演奏某些旧礼仪的曲子时，他解释说如果在仪礼之外演奏，精灵就会发怒。当我向他指出这笛子和平常用于娱乐的笛子完全一样时，他力图使我相信那只是看上去相似。为我演奏该乐器就会犯渎圣罪，这就如玷污一样，发生于人们混同了神圣之物和凡俗之物的时候。同样，欧洲人不会在圣水中洗手或用圣餐的葡萄酒灌醉自己。神圣的事物看上去与凡俗的可能差不多，附着于其上的敬畏和它物是随意的。这当然不会太难为我们，因为所有意义都是任意的，来自于人类的心灵与文化，而不是来自于附有意义之物的内在性质。

宗教意义虽然有任意性，但并非全属偶然；它们具有意义，但只是相对于文化的其余部分而言。迪尔凯姆认识到这一点，在他评述了宗教情感的可能源泉之后，通过排除法形成了这样的理论：神圣感是人类社会产生的。宗教有什么力量——不论我们认识多么模糊——既能制约我们目前的行为，又距日常经验如此疏远陌生却偏偏内在于经验之中？对迪尔凯姆来说，唯有社会才是神圣性的源泉，唯有社会才能迎合它的尺度。社会在我们之中，就在我们全体之中，但它又远远超乎于我们中任何个人或相加起来的全体人之上；因为它超越了个体，比个体存留更久，并且有它自己的律令。它也对我们的行为产生控制力量，并且渗入到我们同一性的感觉和人们直观到但却无法使之客观化的过程中。因此社会超越了生命，充满了意识，制约着人们，这也就是神圣之物的主要性质。迪尔凯姆并没有断言人们尊崇社会，只是说宗教情感由此而生。故宗教产生于社会生活，但迪尔凯姆补充说，宗教又表现了社会

生活。

172 宗教感情发源于群体生活，它遵循信仰和礼仪——至少部分地——将反映群体制度和社会角色的道路。迪尔凯姆在关于宗教的著述中对此颇费笔墨以便说明这个命题。用澳洲土著作为样本，迪尔凯姆表明他们整个图腾式的宗教是当地社会居住和亲属群制度的指南。图腾制度是一套信仰，但也是以适宜的观念和惯例标出社会分化的每一方面的一个社会分类系统。存在着图腾氏族，每个当地群体都有图腾祖先，个体也有个人的图腾。存在着与每个人相关的信仰、礼仪和神圣事物。完全与此相似，通过对古代文明的鸟瞰，人们可以明了一神教的发展与中央集权国家的出现是同步的。这样的表现似乎有双重功用。首先，通过把社会主要划分成各种神圣实体，宗教对社会的组成部分添加了超自然的神秘的支撑从而加强了它们。图腾氏族并不只是庞大的家庭。它是信仰者的共聚，是一个教派。群体变得对神圣之物充满了敬畏，因而就保证了成员的忠诚和献身。虽然这种信徒团体的意义在一神教国家中很不明显，但神的集中化和更高的万能之神却使国家的集中化和权力得到支持和合理化。这样，世间的秩序似乎是神圣秩序复制的主体。

宗教的另一个功能，作为社会关系向超验王国的投射，是它允许人们思考并相互交流那些错误理解、模糊知觉、勉强直观和难以把握的生活过程。这是用于表述不可言喻之物，并使抽象之物具体化的一种方法。因此我们把生活中的力量和恐惧变成了神、精灵甚至是“突然于夜间出现的小东西”等等我们可以理解的概念和我们能够把握的实体。迪尔凯姆把宗教认作是用象征语言书写下来的社会生活，是观念和行为的隐喻体系。在某种意义上，宗教是一种艺术形式，因为它为不能以普通方式表达的情感和思想提供了一处排遣之地。象音乐和诗歌一样，它是叙说普通语言难以倾

诉之事的非线性的、椭圆的方法。人们可以越过迪尔凯姆对社会事物的强调而说：宗教既是一种社会学语言，也是生活的忠诚、希望、苦恼、恐惧和不确定性的诗歌。所以，宗教无时无刻不与艺术形式完全融为一体，这是很相宜的。圣乐几乎与宗教形影不离，绘画和雕刻也是它表达主要内容的基本手段。宗教如艺术一样，在理解和交流的普通方法失败之处扬起了它的呼声。

迪尔凯姆时代法国心理学经久不变的一个主题就是它发现了人们在人群中的行为与平常的举止不同。一群人，不管多么不完整，总是可以产生一种团结和对目标的热情，而这是它的个别成员一般无法显现的，它能驱使人们去行动，而这些行动在其它情形下不可能进行。我们已看到，迪尔凯姆已清楚宗教从社会中产生，但他进一步相信：敬畏、激励和喜悦的情感来自群体参与，因而有群体行为的要素。这样，宗教情感也就固定在激发它生成的群体之中，同时赋予该群体的资质(endowment)以某种神圣性。由于上述理由，促使迪尔凯姆把宗教当成本质上是社会的现象，并不把个别的秘密行为如巫术和妖术归于宗教名下。他说，宗教是信仰者的会聚，按最真实的词义即是教派。¹⁷³

我们自己的社会里，宗教的实在制度和要求由集体来举行主要的崇拜形式都雄辩地表现了宗教的集体性面貌。在神圣宗教中对此有明确的目标，但亦有许多宗教，其崇拜仪式只不过是一次布道或劝诫和祈祷。在伊斯兰教中，到处可作日常的祈祷，但星期五是安息日，就应在清真寺中集体举行祈祷。同样，大多数美国人也感到只看电视中的布道并不能尽到自己的宗教职责，星期天上午盛行于加利福尼亚州露天影院的露天教堂可以看成是伍迪·艾伦(Woody Allen)称之为“Munchkinland”^①的宗教偏离的又一个

^① W·艾伦(1935—)是美国著名喜剧演员和剧作家，在表演中常有戏谑妙语，该词即为一例，其意拟译为“咀嚼运动之地”。——译注

例子。宗教虔诚的群体性质对迪尔凯姆的功能主义宗教观至关重要，因为他相信这是社会最深刻的统一力量之一。集体崇拜把人们聚集在共同的信仰中，增强了布道人之目的的一致性和意义。既然群体与教派或者部分重合或者合二为一，教规就直接表现和增强了群体的一致和团结。宗教产生于社会又以循环的方式使社会永存。迪尔凯姆因而写道：一起作祈祷者相聚在一起，但他也说：一起相聚者则一起作祈祷。

心理学理论

B·马林诺夫斯基的宗教观某种程度上偏向心理学方面，因为他把宗教看作是人们对待焦虑的主要方法。他举例说，特罗布里恩德岛人在环礁湖中以实在的方式捕鱼，并无特定的规矩，而在深海中捕鱼，就必需精心的巫术准备以确保成功和安全。马林诺夫斯基已步入通衢但却没有继续迈进，他的许多心理性分析仍属肤皮潦草之举。宗教确是对待恐惧和不确定性的方法，但我们必须回想一下前面对人类境况的论述以便正确鉴别这些焦虑的深度。人类理智已赋予我们行为以柔韧性和对自然界的统治，但我们亦在它设置的某些桎梏下劳作，我们的自我意识和理性中固有的正是孤寂的惊恐。尽管这种格言连大象都不会忘记，毫无疑问人的记忆远远超过任何动物，因为它既是我们赖以生存之知识的贮存处，又是我们经历之事的积聚处。埋藏心中的都是那些曾降临我们头上和许多虽未经历但却耳闻之事，如危险、恐惧、痛苦和灾难。那些并非牢牢地铭刻在活生生的、自觉的意识中的事，通常也会在潜意识心灵的表面之下浮现。极度痛苦的经历或未被社会接受的经历决不会压抑在潜意识中静居独处，不受干扰或不干扰它物，因为它必然要越出恐惧移置于它物之上和移置于一般化的焦虑之中。

我们的记忆不管是有意识的还是潜意识的，都使我们倾向焦虑，而当下经历之外的有关灾祸的知识又增加和扩充了焦虑。因而，宗教不是简单地处理这种或那种危险的一种方法，而是直面危险性存在的一种方法。

一旦预知和大致的断言加入到人类的记忆中，我们人类就以能够把握张力——当然也有些人做不到——而雄踞于世。一个事实即是我们确凿无疑地断定人终将死去，正如我们在第二章中指出的，这会引来一种生存恐惧。大多数宗教通过描述不死灵魂经历的来世专门解释死亡的恐惧。来世经常是美好的归宿。流行的穆斯林看法认为来世与翩翩起舞的女子住在一起，而蒙德鲁库人的灵魂据说是奔赴每人都可随心所欲地做他或她在世间最爱做之事的乐土。同样基督徒也有天堂，它被设想为乐园；但大部分基督徒都对生活中的绝大多数乐趣不满，他们在天堂究竟干什么那就说不清楚了。但基督徒还有地狱，它被解释为或者是有火和硫黄的场所，或者是上帝不再显现的场所；我们不由会问这种观念能带给一般罪人什么慰藉？答案简单明了：甚至地狱也宁可全部消灭和扫除意识和个性。我们关于“死亡”的真正范畴意指某种改变了的存在状态，因而比“非生命”或“非存在”等词更加仁慈。宗教否定生命的终止，并使生命对生存者变得适意；宗教表现了想像中的战胜宿敌和永恒的伴侣。用第一批科林斯人的话说：“哦，死亡！你的刺痛在何方？哦，坟墓！你的胜利在何方？”

死亡是生命的前提，是一切人类不朽性规划的主题，不管他们信仰天堂、抚育孩子、成为与母亲配偶的父亲这种奥狄浦斯式的愿望，还是当生命行将结束时坚韧不拔地攫住稳定熟悉的文化符号，都是如此。死亡亦是生命和个体有限性的永恒警示，这种有限性可以召来相对立的无限概念，这使现代神学关于宗教建立在我们对无限的思辨基础上的看法显得恰如其分。然而，人们可能改变

175 这一信条,说这是专注于有限性,且含糊表达了返回到产生无限感的广袤且朦胧的童年去的愿望。宗教总是产生于人类经验,它建立在人的现实而不是神的现实之上;正如迪尔凯姆所言,即使它最空幻的信仰,也有它们影响社会生活这个事实的实在性。既无天堂也无地狱是一个很好的赌注,但在某种程度上对这些场所的信念影响着行为,或许最好是把它们看成存在的。伏尔泰说如果上帝不存在,那么人类就不得不创造出上帝,所以他实际上已得出了上述结论。人们正是这么做的。

我们曾经论述过,弗洛伊德从理论上归结了早期宗教、图腾制度的根源在于消除最初弑父的内疚感。弗洛伊德认为,从那时起,可以发现人类文化的进程,随着弑父冲动的压抑和儿子对父亲的自居作用,成为恋母时期弑父冲动连续的形式再生。孩子不再通过同类相食从肉体上吸取父亲的力量,而是采纳了父亲的秉性——包括父亲承受的法则和价值——或将之内在化。在孩子适应社会文化类型时该过程异常重要,它也是超我或良心发展的关键,是使公共职责成为个人驱策力的途径。超我和自我,同为处理实在的精神方面,作为约束力起作用,将不可言说、无法思虑插入潜意识之中。

弗洛伊德说,被压抑的经验和刺激并不只是蛰伏于潜意识中,因为它们能成为严重的心理问题的源泉。然而,通过睡梦中无害的松弛、口误和其它疏忽、强迫性行为和久已埋没之事的稍稍重演,也存在着释放和疏导这些压力的机制。弗洛伊德和自他以来的许多人类学家都相信人类共有的压抑物,如恋母经历,可以在文化符号体系、特别是神话和仪式的领域中表现出来。故宗教部分地就是压抑经历在文化领域中的外显体系。神话是一种集体性的梦,仪式是过去之事的重演。正如在梦中一样,被压抑者不可接受的本性包藏在神话象征体系中,对它们的意义必须加以分析。象梦一

样,神话减轻焦虑,因为神话揭开和表达了我们内心存在的愿望。

宗教中发生的远较心理过程中发生的为多,因为宗教的功能在于社会控制和内聚性,它还有经济作用,它既表达了被压抑的冲动和经验,又表达了有意识的热望和洞察。但心灵的潜在活动渗透和渲染了所有这些明显的实际运用。确实,心灵的功用正是在 170 那些很好响应功利目的的领域,如神话中表现得最明显。大多数民族都有一批神话、一大堆神圣的或半神圣的故事,它们来自想像中的远古,由口头或书面记载留传下来。奥狄浦斯这位希腊国王无意中杀父娶母的故事,是以索福克勒斯的剧本形式流传至今的,但它更早产生于希腊神话。我在巴西的蒙德鲁库人中发现了类似的故事,详尽的内容发表在拙著《蒙德鲁库宗教》中,于此我简略述说一下。从前那儿曾有一人名叫瓦库罗姆布,他长得非常丑陋以致于羞愧地躲进了森林,太阳——即太阳的精灵——很怜悯他,把他放进了太阳妻子的子宫中,他得到再生,成为英俊漂亮的小伙子,他又回到自己的村中。那儿有个人名叫卡罗陶易波很羡慕他,骗得了他转世的秘密,试图重演类似过程,但是却与太阳之妻交欢,而瓦库罗姆布并没有这样做。于是,愤怒的太阳把卡罗陶易波放进自己妻子的子宫中,当其再生时,面目却变得其丑无比。当卡罗陶易波回到村中时,瓦库罗姆布对他唱一首歌云:“你对母亲的阴处,显示荒谬的好奇”。后来两人均在战争中被敌方杀死,头颅成了战利品。有一天头颅升到天空,他们的敌人用箭来射,瓦库罗姆布的头幸免伤害,而卡罗陶易波双眼被射穿。后者当然是命运之神的惩罚,这种惩罚同样也降临到已知其乱伦之罪的奥狄浦斯身上。弗洛伊德把失明和跛腿(奥狄浦斯因被父亲的矛刺中腿部而致残)解释为阉割的象征,因此这儿惩和恶完全相洽。这种类似的对应性既不是偶然的,也不是古希腊故事的传播,毋宁它表明恋母经历的普遍性和各地的人民都需要用神话和梦境的伊索式语

言来倾诉之，放松它的紧张。

列维-斯特劳斯曾发展了一种研究神话的逻辑结构的方法，他发现奥狄浦斯故事的潜在意义是男人们渴望自己做自己的父亲、自足自适和自生自长。这本质上就是弗洛伊德的说法，尽管是从大相径庭的途径得出同一结论的。弗洛伊德将这故事看作产生于原欲的苦难，而列维-斯特劳斯却认为来自对我们内在逻辑的要求和克服世界矛盾的渴望。人们不必非要在二者中择一，因为神话和所有的宗教都遵循着既使理性也使情感快乐的原则。

在弗洛伊德和迪尔凯姆的理论中我们亦可发现同样的重合之处。在其专著《摩西和一神教》中，弗洛伊德将希伯来人万能的最高的上帝观念溯源到古代犹太人父亲的家长角色。超自然形象就是世俗角色向另一方向的折射，这个观念和迪尔凯姆的著作完全吻合；对希伯来上帝所感到的恭顺和敬畏对应着父亲的严厉权威。神人角色的和合在天主教崇拜童贞女玛利亚中最为明显，在欧洲和北美这种赤诚如此普遍以致于人们纳闷：究竟哪一个神灵，是基督还是他母亲才成为大众崇拜的中心？这在墨西哥发展得特别厉害，那里有成千上万的人都去朝拜瓜德罗普(Guadalupe)的圣母院。在墨西哥，人们寻求超自然的帮助一般向圣母玛利亚祈祷，而不是向圣父上帝或耶稣祈祷，也不是向三位一体中最莫测高深的圣灵祈祷。人们承认上帝的最高权威，但他过于强大和遥远难以为常人企及。他们转而求助于更少禁忌的偶像、慈母温情的玛利亚，她应祈祷者之请而代之以与上帝调停，因此，童贞女有时也被称为abogada de Dios^①或“上帝的律师”。

人类学家梅·迪亚兹(May Diaz)和辛西娅·纳尔逊(Cynthia Nelson)发现了墨西哥家庭角色系统中所存在的祈求和崇拜的根源。某人不去打扰父亲，因为父亲是重要人物，不能为孩子和

^① 西班牙语：“上帝的辩护人”。——译注。

家务的琐屑烦恼而操心。父亲的位置在大街、广场或本地的酒肆中，在那儿他与其他男人一起讨论重要事务。孩子有何问题和需求就转而求助母亲，她告诉孩子她会问一下父亲。但既然母亲能以任何方式提出孩子们的请求，实际上她自己就可下决断。尽管或者因为父亲角色的疏远，母亲成了家户中事实上的权威。当男性的声望和权力却之弥远时，它们就自动消亡了，这是贯穿社会生活的辩证过程。在墨西哥或其它地方，上帝的家庭实在就是人的家庭。

巫 术

在不同的文化中发现了形形色色的宗教实践，但亦有某些再生性的信仰和行为具有广泛普遍的感染力。其中之一即是巫术实践，或者是利用某些符咒、某些物件或某种行为据信可以强制得到预想的结果。某些人类学家因为巫术的实践性以及这种实践的个体化而将其排除出宗教领域。我们这里将它包括在内，因为巫术也涉及敬畏和危险的行为与物件，同样具备神圣之物的性质。巫术对付超自然或至少是非自然的力量，因其自动起作用，并无专门的力量源泉且缺乏精灵或其它间接的动因而具有奇异的特性。人们偶然会遭遇巫术结果，例如突然摔破一面镜子，瞧见一只黑猫横穿道路或任何其余会带来恶运的事件，尽管这通常是由于私下的、多半是秘密的和十分精巧的行动所致。人类学家一般认识到两类巫术：摹仿性巫术和感染性巫术。前者按与结果相像的原则操作，如求雨者向空中抛洒水珠相信老天爷随之也会这样做。人们也可以按敌人的模样制作一个木偶，然后不断伤害它，希望这会自动降临到敌人头上。感染性巫术是在这样的前提下断定的：属于某人、某种动物或某种对象的东西可能保持着某种原本的性质，能够对前者施加力量。例如，许多文化中都有这样的信念：通过施加作用

178

于敌人身体的产物人们可以伤害敌人。这些文化中的民族必须小心翼翼地掩埋排泄物，仔细地搜寻和处置指甲和头发碎屑。正如我们的绝大多数范畴一样，感染和摹仿并不相互排斥，一种巫术行动可以使用两种原理。例如可以将敌人的头发置于要损害他的木偶头上，这样会使巫术更有力量。

就避开黑猫和倾斜的梯子之类的情形而言，有许多像是巫术的信仰并不包括魔力、符咒和对象。其中最常见的一种就是所谓“邪恶的目光”的机制。流行于整个中东和南欧地区的观念是：有些人的注视危险万分，必须避而远之。邪恶的目光会使人承受厄运或病入膏肓，就作恶者而言，发生这一切兴许完全是无意的。与邪恶的目光在结果和地理分布上极相类似的，就是那种对赞扬某人或公然议论某人的好运道会给此人带来灾祸的恐惧。对北欧人来说，向一位阿拉伯母亲称赞她的孩子很漂亮似乎只是一种客套，但对阿拉伯人而言，却会使孩子有生病或不测事故之虞。这决不是一种地区性现象，因为在美国亦有此类事。当一位演员或表演者上台献艺，特别是上演的第一夜，演员班底的伙伴会说：“跌断一条腿！”这种怪诞景象的巫术逻辑就是：如果我祝愿你好，则会招来恶运；如果我祝愿你不好，则命运的力量不会有兴趣伤害你。同样，学生告诉自己的同学：就要考试了，可我毫无准备且必定不及格。

由于已预见到恶运，邪恶目光的规律有时会有降低自信心、带来拙劣表现的功用。通过减弱好运气或某人天然的资质，并且将邪恶的目光的威胁与嫉妒相联系，这种信念也用于拉平社会内部的差别。

179 然而，巫术通常增强自信心，具有更加乐观的倾向，正因为如此它才经常施行。巫术产生了人是自身命运的主人、周围环境的主宰者而不是它的仆从的幻觉。求雨可能没有奏效，但参加祈雨巫术的人，不管是职业巫师还是追随者，至少都在某种情形下做了

些事，要不然只能束手无策毫无指望。大概这点行动和相伴而生的控制和完成的感情，使他们能更好地对待干旱的现实，至少比袖手坐等更令人满意。巫术似乎奏效的另一个理由就是，它的施行一直要到老天似乎可以满足所期望的目的时方停止。西非祈雨巫师一般在每年雨季开始前极为活跃，因为降雨既不会不来也不会提前。另外，甚至求雨者也懂得旱季中期是决不会有一滴雨的。

控制感和老一套固定化程序的结合，使巫术成为单一强制性的实践，这一性质没有逃过弗洛伊德的注意。巫术不同于祈祷，因为后者包括崇拜和祈求，而前者却是非人格化的、自主的，必须严格遵循某种框框。祈祷时，人们祈求某个神或精灵赐予某些福泽；虽然在某些社会中，人们威胁精灵若不依从就要报复，但祈求者通常还是尽力取悦于神灵以博得神灵的欢心。巫术对媒介并无特殊要求，它只简单地说：“要做X就要遵循Y。”原因和结果的直接性使马林诺夫斯基把巫术称为初民的科学，这一概括揭示了巫术的深层知识但决不是科学的知识。科学并非只涉及到发现极少的因果链条，因为甚至它现在都不以因果语言来叙说。科学是结合可控制的观察和人之理性的方法，用此方法可以发现可理解和秩序。巫术与此毫不相干。实际上，绝大多数原始氏族都非常实用地把握了事物如何发挥功用，并不诉诸巫术去求得普通的再生性的事物。毋宁只是在更不确定、更需好运气如爱情之事或狩猎的情形下才施行巫术。巫术思想不能简单等同于原始性。在巴西热带地区，农民也有在某些月相时种植某些庄稼的精致体系。当我问蒙德鲁库人是否也这样，他们笑了。他们补充说已经注意到巴西人的信仰但这些不过是懒惰的迷信。他们说：“庄稼全部所需只是雨露和阳光。”我们可以假定巫术中确有某种机械的东西，但初民既没有独占这种思维模式，也不缺乏自然如何起作用的常识和科学上合理的知识。科学和巫术间设定的类似性基于虚假的类比之上。

萨 满 教

180

通过巫术压迫、人们可以控制超自然力量，但亦可通过与精灵世界的直接接触和对它的控制来达到此目的，这种实践就叫“萨满教”。这也是最为广泛的宗教实践之一，因为每一块大陆上都有它的踪影。在纽约城的加勒比人招魂术教派、西伯利亚的驯鹿牧人和南美土著中，萨满教都非常盛行。一般把萨满认作有魔力之人，作为宗教实践者，他的超自然力量来自他与精灵世界的接触、来自他诱使或强迫精灵与人合作的能力。美洲大陆到处盛行萨满教，这种实践和信仰无疑是大约四万年前由印第安人横渡白令海峡带来的，因为在西伯利亚部落和整个东半球都发现了同样的风俗。萨满为一些社会目的而运用他的力量，他治病，寻找失落的人和物，预见将来，用符咒镇住一些人，又用相反的符咒镇住另一些人，他是社会不可见的善恶力量的总保管人。

萨满的地位不同于僧侣。僧侣通常是更大的宗教机构的成员，更关注群体仪式的引导，凭借他在教派中的地位取得与超自然力量的关系。相反，萨满常常是个体实践者，与超自然力的接触也是个别的直接的。在大多数社会里，僧侣和萨满均是男性的角色，有一些群体亦允许女性充任萨满之职。在巴西和加勒比人的某些招魂术宗教——其中调和或掺合了非洲人和天主教的主张——中，主要作法者和着迷者通常是妇女。在加利福尼亚和亚利桑那的莫哈维印第安人中，最有力量最受敬重的萨满是易装癖的、假定为女性角色的男人。

通向萨满教的职业有许多路径，最奇特的多半要数西伯利亚驯鹿游牧民族楚克奇人，在那里以某人的疯疯颠颠来承认他为潜在的萨满。新手表现的症状西方临床上诊断为神经病，但楚克奇人

却解释为精灵在起作用，它在号召年轻人“操起鼓来”。精灵的号召不可拒绝，尽管不少男子畏惧这种职业，因为他们会变疯或杀死不留意他们的人。年轻萨满在成为独立的作法者之前先要经历由老萨满监护教导的培养时期。按照人种志的解释，异常的症状一般随着承担起这种职业而消失。在楚克奇萨满的表演中似乎有精神分裂症的因素，但这些都是文化上定型和认可的行为，我们可以认为萨满教为那些否则即为分裂的人格的东西提供了社会的有用出路。181

在美洲大陆，萨满教通常不是天生遗传的能力就是自愿追随。西部大平原上的印第安人积极地追求这种能力，某个沉浸于“幻觉追求”——一种与精灵世界获取联系的尝试——中的男子采取自我鞭笞的方式用以诱发意识的极端状态来感受幻觉。有些人不吃不喝静坐在树木残枝上，另一些人割下一节手指以引起精灵的同情。在折磨中，追求者一般陷入象是着迷的状态，正是此刻一个精灵会对他说话并把自己认作是此人的保护人。在着迷期间，精灵也用据信具有内在力量和一致性的符咒包和其它崇拜物件的准备来教导见幻象之人。在西部大平原上绝大多数男人都从事对作为保护人的精灵的追求，而不光是萨满追求，尽管与仁慈的精灵接触也是后者职业的中心工作。

着迷似乎是一种意识高度个体化的状态，几乎由定义即脱离了社会实在。然而，做梦者和见幻像之人带着适合于他们的宗教类型的经验和与他们的伙伴相一致的着迷经验，就出自这些事件。通过进一步培养主体期望或想要遇到什么，就会发生此事。而且，当变动的心理状态结束时，新手一般需要更富经验的人帮助解释他们的幻觉；着迷经验的内容构成了文化事物。宗教实践的着魔状态在任何水平的复杂社会中均可发现。中世纪的欧洲把癫痫病人当作圣人，在许多文化中都相信着迷状态是通向神圣性的道路，但这并

不能解释它对个体的要求。对个人而言，着迷提供了一个逃避自我和改变自然主义的参照系的机会。它呈现出日常生活的中止，包围并打开了新的实在，因为通向神圣状态即是个人身份的转变。

着迷、狂迷和着魔是世界各地宗教的常见特征，从圣灵降临主义的“用方言说话”的现象到幻觉追求莫不如此。在楚克奇人中，萨满的降神总是在晚上伴随着闪烁的火光和持续不断、富有节奏的鼓声进行。在表演时萨满进入着迷状态，但他对周围了如指掌，这样就能用非常灵巧熟练的手法和口技来制造正在发生的非自然的、难以解释的事件幻像。火光和鼓声造成的半催眠状态多半增强了他的观众对幻像的接受。当鼓声加剧，萨满的动作更加狂乱¹⁸²时，就可以听到从上面、帐篷之外和地里发出的声音，此时据信帐篷本身也在升腾和颤动，这全是精灵的声音和作用。正是这一期间，精灵按照萨满的意旨办事，告诉他过去未来之事，医治疾病或驱除任何正纠缠着萨满之随从者的东西。

北美和南美印第安人经常用对神经产生显著作用的东西来诱发着迷状态。多种多样的药物和致幻剂都曾使用过而且还在使用，但所有麻醉剂中最常用的是烟草——尽管它最温和。一般吸烟者并不会这样去想，但烟草既是麻醉剂又是致癌物。轻轻地喷些烟，烟草除了满足某种愿望外，不会对意识产生什么影响；但吸用大雪茄并大量吞咽吸入时，烟就能使人进入着迷状态。大多数美洲印第安人群体都相信烟草有拟人的力量，很少进入着迷状态的蒙德鲁库萨满，在表现治病时，刻意真挚地吸烟。他们说这会帮助他们“看”得更清楚，增强诊断和治疗能力。蒙德鲁库萨满唯一进入深深的着迷状态就是去精灵的地下世界期间。为此，萨满必须把自己缚在吊床中，其他一群萨满把大量的烟吹成烟团。于是那个萨满就进入着魔世界，在那里他见到精灵并与之相交流，然后跃出吊床，冲入灌木丛，人们相信在那里他已进入去地下世界的通

道。C.瓦格莱观察到巴西塔皮拉佩(Tapirapé)印第安人的萨满 在他们治病的整个过程中一直处于烟草诱发的着迷状态。北美印第安人也将烟草用于萨满教,尽管着迷感应存在着千差万别。

W.詹姆士十分强调宗教中身份变易物的使用,虽然当时有限的人种志知识导致他将注意力大部分集中在酒精和酒精在基督教圣餐中的使用之上。更广泛而有效的正是用于仪式中对神经有显著作用的自然物质。在亚洲和非洲已经注意到大麻的宗教用途,墨西哥和美国的印第安人在仪式和萨满教中均使用拍约他(peyote)。^①由卡洛斯·卡斯坦纳达(Carlos Castaneda)所著的论述一个名为唐·胡安的雅基族(Yaqui)萨满的书广为流传,给整整一代美国人介绍了西南部印第安人的全部药典。不太为世人所知的是居住在亚马逊河西部和北部源头附近的南美印第安人使用的一种叫铁色金虎尾或雅赫(yahé)的根茎。安第斯印第安人多少世纪以来一直咀嚼古柯叶——可卡因正是从中提炼出来的——作为恢复剂和镇静剂,但一般只是与仪式或萨满教相关时才服用铁色金虎尾。铁色金虎尾的作用——虽非专门的作用——与合成的麦角酸二乙基酰胺(LSD)的作用属同一序列。虽然美国的某些人消 183
遗性地服用LSD,但人人皆知长期服用后会诱发某种精神病或其它心理变态,南美印第安人服用者却没有明显的这类结果。这种药产生使人惊诧的辉煌和真实的幻觉,服用者感到自己已进入另一个由精灵和其他奇妙的存在物居住的世界是完全可以理解的。

在蒙德鲁库人中,标准的萨满治病遵循着与其他南美印第安部落相同的模式。萨满对病人叙说他的症状并进行诊断;这都是一边吸烟,一边触摸病人身体的各部分、目不转睛地紧盯着病体来进行的,似乎萨满可以透视体内。据信疾病总是由妖人活动所致,妖人使小小的不可见的东西通过空气的飘浮进入到厄运临头因而遭

^① 即仙人球膏,可用作麻醉剂。——译注

此物触及的人体内。除了固定地归咎特定的人这一令人信服的特征外,这倒很像疾病的细菌理论。有害物通过造成内部伤害使人患病,萨满就必须驱除病因并施药治愈伤患。为此,他深吸烟雾以便能看清有害物的位置,并对病人身体喷烟以放松有害物的控制。下一步是对付那折磨人的患处,把邪恶的物体驱赶到表面,然后用嘴吸住患处将病根吸出,然后飞快跑到火旁将吸出之物吐入火中。通常那就是他早就含在嘴里的一块或一小片卵石,假想那不可见的物体就进入了其中。如此做过后,根据病情萨满嘱咐病人服用、外敷某些草药或用之熏灸。萨满做此事并无报酬,甚至会招致被指责为妖人的危险。就可能作出的判断而言,蒙德鲁库萨满都是利他主义者,他们以自己工作的自豪感和获得的敬重作为工作的动机。与此大相异趣的是希瓦罗人的萨满,他们治病索取报酬。M.哈纳发现了一个萨满的秘密小团体,其中一部分致人生病,另一部分再去医治,然后共分所得费用。

萨满治病经常奏效,恰如人们常遭超自然不幸而患病一样。几年前,澳大利亚报纸曾广为报道一名土著人在知悉自己身遭魔瘴后忧患成疾的情形。他深信自己不免一死,于是丧失了生活的希望和兴致,不吃不喝,很快出现生命功能的衰竭。医生检查了这种恶化状况却没有发现任何身体方面的原因。他们尝试了各种方法以维持生命但均未奏效,病人一命呜呼。心身之间仍有深刻的、基本上未为人知的关系,这恰形成了心身疗法的主要课题。个人所经历的压抑、焦虑或其它心理压迫经常显示出引人注目的严重的身体症状,对此心理疗法比明显失调症治疗更有效果。同样,终日生活于巫技威胁下的人可能会产生真正的身体折磨,萨满的帮助对减轻这种病痛恰如精神分析医生一样有效。萨满治疗后人们确会大有起色,因为大多数疾病都是自生自灭的,如感冒即不治而愈,而许多其它疾病都有心身方面的起因,更能响应萨满所给的治

愈感和康复感。某些草药治病也颇见功效。我们把发现奎宁皮能治愈疟疾归功于南美印第安人，整个该地区还用生姜根泡汁治疗感冒。我甚至发现蒙德鲁库人非常相信鸡汤可以治感冒，这曾使我惊诧莫名，直到我知悉这是他们从德国传教士那里学来的才恍然大悟。萨满是最高意义上的总施法人，因为他治疗心灵的而不只是肉体的失调，实际他将两者合二为一。因此，现代医疗专家是治疗一种疾病，而萨满是治疗一个病人。具有讽刺意味的是，这已成为医疗界中新颖先进的智慧形式。

仪 式

萨满的实践一般是个人之事，即使是出席的人众也不主动参与到这一过程中。然而，在宗教仪式或仪典中，集体参与是正在发生之事的核⌒心部分和使参加者与神圣力量相接触的关键要素。有数种仪式，某些仪式称为时节礼仪(calendrical rites)，每年基本上多在同一时间举行。圣诞节和复活节就是我们文化中的这类例子。另一些称为通过礼仪(rites of passage)，集中在个体及其社会地位的改变之上，包括婚礼、〔基督教〕坚信礼(confirmation)、在犹太教堂给十三岁男孩行坚信礼(bar mitzvahs)等等。再有一些仪式具有即景特性和阶段性，按某些特殊需要和特定环境而举行。所有仪式都是集体活动，都要把会众和司仪置于特定的、神圣的环境和状态中。

仪式是每次都要按标准礼节举行的阶段性事件，因为参与者要从事接近神圣之物的危险行动，为此他们自己必须处在转化和神圣的状态中。例如，接受基督教圣餐或共享的人，在圣事期间不能有人的罪过，这种状态或是通过忏悔或是正规的引导才能达到。而且，禁止参加圣餐的人在仪式那天的早晨即行吃喝，因为人们也必

须处在禁食的状况下。主持仪式的神父进入仪式状态的过程被法国社会学家、人类学家亨利·休伯特(Henri Hubert)和马塞尔·毛斯(Marcel Mauss)称为“神圣化”，并将之认作所有宗教仪式的
185 共同特征之一。转入纯粹仪式的状态只是许多宗教实践——不管是萨满的着迷还是僧侣的涂油——的常见特质，即身份变换的一个方面。通过制度性的禁食能够达到仪式状态，如基督教大斋期和犹太教赎罪日奉行的禁食；它也通过沐浴或洗涤来达到，如穆斯林遵奉的祈祷前必须沐浴的习俗；它也可以通过戒弃房事——这是某些僧侣贞节誓愿的基础——来达到；或者如上面所述，利用身份转换物来达到。所有这些都包括或是卑谦或是蔑视自身并转入一种改变了的、神圣的状态中。

通过礼仪

身份变换在宗教上表现为或使用新的名字，如修女接受圣命即是，或用基督教观念叫做“再生”(reborn)。但是，没有任何地方的改变比“通过礼仪”表现得更富戏剧性。美洲和欧洲文化中这类仪式为数不少，有些是宗教性的，有些是世俗的。地位改变的广泛仪式化事实上是世俗礼仪的根本所在；甚至那些遗弃宗教信仰的地方个人生活中的某些事件，如毕业，也要举行典仪并聚集亲朋好友。尽管美国公众参加有组织的宗教一直不太景气，但这个国家中估计有80%的婚礼在教堂中举行。其余婚礼由政府官员主持，但在这种情形下采用相似程式并要求群众参加仍是共同的特征。绝大多数美国人感到，一对新婚夫妇独自去市政厅并由一名办事员简单地发给一纸结婚证即告完事，不管多么富有战斗的世俗意义，却“总是不那么恰当”。

对仪式化的要求是社会性的。任何地位变动，不管是否为随年龄增长而发生的正常变迁，都使变动者产生了一个焦虑和不确

定的时期,对他周围的人亦是如此。与身份改变相伴的是角色的改变,该人与他周围人之间的期望之网被搅乱和改变了。在某人死后,他周围的社会关系所发生的戏剧性变化中,这一点看得最清楚,但在较小的程度上,一个人从幼年进入十来岁——这种变迁可通过坚信礼仪式,或多半是小学毕业典礼作为标志——为外人所见的微不足道的行为变化也明显表明了这一点。一个旧的地位及与此相伴的全部角色行为都要除去,这个人也就成为一个新人。这对全部有关的人都是微妙的过程,因为这种变化使个体处在一种过渡状态,或用维克托·特纳(Victor Turner)的说法叫“阈限”(limi- 186 nal)状态中,在此状态下别人对他的行为必然是不确定的。仪式构造了过渡,为该人进到新的地位提供了标志物,并且把接近他的人都召集在一个聚会中,给新人和全体参与者带来心理上的加固。

对所谓生命转折(life-crisis)仪式进行研究的先驱是人类学家A.万·热内(A. Van Gennep)。他于1909年出版了《通过礼仪》一书。万·热内发现这种礼仪分成三个独立的部分。个人首先要与群体的其他人分开一段时间,在此期间他必须承受某些磨难、接受教导或独处一方。紧接着是合并时期,即可见到新人举行一个正式进入新地位的公开仪式。最后阶段是他作为新的已变化的个人成为社会整体中的一员。实际上旧的社会个人已死去,新的社会个体诞生了。

大多数社会围绕诞生有一系列宗教礼仪,因为被带入群体的新生命必须得到社会身份、成为社会的成员。这通常采用命名典礼的形式,它可以在孩子出生后不久举行,如基督教的洗礼。但在婴儿死亡率特别高的某些社会里,命名典礼和将婴儿引入社会一般要迟延一年或更长时间,直到确信孩子能够存活下来才举行。基督教的诞生典礼通常必须对孩子象征性地施洗作为涤去“原罪”的方法,多半它还消除诞生的仪式性玷污。当代犹太教保存了古代

闪族人的割礼风俗，即割去包皮。这种习俗非常有趣地扩展到美国的非犹太人中，因为人们普遍相信割去包皮防止了性病传染。这是又一个“花豹如何会有斑点”的故事，因为割去包皮实际上并无任何防止淋病和梅毒的功效。这种信念是一种“事后的”或马后炮式的合理化，很象闪族人不食猪肉以避旋毛虫病的观念。回想第七章中韦伯关于合理化的论述，现代人为这种习俗寻找一个科学的理由比乞求上帝或传统来得更有意义。

对割礼更可信的解释是，它是人生经历的社会阶段中对人的第一次严峻考验，它将人类文化难以抹掉的印记打在产生于自然、正在啼哭、抓握和吮吸的造物之上，这样会造就一名文化承受者和社会成员。对割礼也有各种心理学解释，包括弗洛伊德认为这是儿子的象征性阉割和奥狄浦斯戏剧的预演的观点，布鲁诺·贝特海姆(Bruno Bettelheim)将此当作男性摹仿子宫出血、亦即摹仿女性生育力的表现的观点。然而犹太人的割礼在人出生后不久即施行，而其他闪族人要到孩子大约七岁时才进行。在这个年龄时施行，是男孩在人生征途中遇到的第一个磨难，也是他从妇女界中逐步解放出来的一个标志物。

在生理发育之前对女性生殖器施行切割的一种惊人形式，就是割阴，包括切除阴蒂的一部分或全部。这种手术最激进的形式是切除大阴唇；某些阿拉伯和苏丹群体的阴部扣锁术(infibulation)或缝合和部分封闭阴道口更胜前者一筹。在尼罗河流域阿拉伯人的广大地区、索马里和从非洲之角向西一直到大西洋沿岸的各个苏丹族人中，都实行割阴。美洲大陆此习俗唯一见于秘鲁丛林中一些说帕诺语(Panoan-speaking)的部落。它如何及为什么出现，仁者见仁、智者见智，但印第安妇女相信这可增强她们的吸引力。在非洲和近东割阴常与这样的信念相关，即妇女的自然性欲过于旺盛以致若要保持男性统治和家庭的稳定性，就必须对妇女性欲

进行文化上的阻抑。因此，这种手术就是对妇女性欲和潜能基本恐惧的一部分，这种矛盾心理竟使蒙德鲁库人把阴道叫作“鳄鱼嘴”。

男性割礼与女性割阴在那些施行的地区构成了青春期仪式的早期阶段；但大多数社会里整个青春期仪式要稍晚几年、大约在十到十四岁之间才举行。在巴西上欣古河的梅伊纳库族人中，这种典礼的三阶段过程活灵活现。第一阶段，隔离，其标志是女孩第一次来月经和男孩长到大约十二岁时必须离群索居。孩子进入隐居就是他或她自己住到早就搭好的长形房屋中的一间内。不会有人来看望他，他也不能参加村中的生活圈。隐居的年轻人晚上出来洗澡、大小便等，但必须避人耳目。女孩大约要隐居二到三年，男孩也差不多，不过男孩例外地允许几个月出来一次，这些都由人类学家托马斯·格雷戈尔(Thomas Gregor)加以报道。在隐居期间，孩子接受本民族文化的教导，期望男孩通过一系列仪式性考验来建立和尝试他们的力量和勇气。所有考验中有一种是在皮肤上割一条很长的口子，留下伤疤以示个人关于生活的社会身份。另外，男孩还需与蟒蛇角力，尽管许可选一条中等体积的蛇这也是非常可怕的经历。合并礼仪的高潮是村民刺耳洞的仪典，于此之后从前的稚童就作为青年男女加入村中的生活。

青春期仪式上采用考验是非常广泛的。澳洲土著对年轻男子 188
施行割阳，这种手术是用石刀割开阳具一直到底端的尿道，造成了一个奇怪地扁平和张开的器官。对此习俗曾有过多种多样的解释，其中一种观点认为这是对大袋鼠阳具的摹仿，另一种观点认为这是控制生育的原始方法。两者都过分牵强附会，因为这两种说法包括了最为臭名昭著的仪式性滥杀；人们尽可毫无痛苦地摹仿大袋鼠，例如跳跃，而割阳是一种对控制生育基本无效的极端手段。蒙德鲁库人用几何图形刻满全身这种痛苦的纹身过程给予民打下部落的印记。巴西的马维(Maué)印第安人有一种青春期仪

式，年轻男子手戴装满火蚁的手套开始跳舞。通过这些考验增强勇气和刚毅，他们经常改变个人的身体外观，从自然生物上升为文化上的人。西非的多贡人(Dogon)对男孩行割礼，对女孩行割阴。正如他们解释的，自然造成的性别的二重性不够完整，通过这些手术由文化完成了这个过程。

相比之下，我们自己的青春期仪式，简直平淡无奇，尽管偶尔虐待狂的老师 and 父母会制造些事端。儿童为犹太教坚信礼或基督教坚信礼所作的准备，经常是要求他参加离开朋友、作为微不足道的索居形式的宗教教育。但青春期仪式经常是降级和非个人化的事件。它们是令人痛苦的和不断变化的，美国中产阶级社会中唯一与之相当的制度是畸齿校正术，它与作为青春期标志的“使用乳罩”相并列。

我们的通过礼仪也会以其它方式影响非个性化，其中之一是剪光头发，这曾消灭了参孙(Samson)作为力大无比的男人的身份，现在标志着我们许多根本地位的改变，特别是那些包含全部社会角色改变的地位的改变。从前修女进修道院时，差不多要剃去全部头发，恰如罪犯进监狱一样，后一种全体承诺、包揽无遗的景象，被欧文·考夫曼(Erving Goffman)叫做“全体制度”。除了居住于监狱和修道院中的人之外，参军入伍的千百万男人也记得一开始就要理成超短发，同时派给一个号码，用皮下注射针接种，发给军服这种无任何个性特征的男子服装。所有从前的身份标志都被掩隐掉，在新兵训练期军营的限制下，一切外部纽带均被割断了。想家人被告知：“如果部队要让你有老婆，那么会发一个给你。”就这样，平民消失而士兵诞生了。

我们社会中的婚姻承受着相当奇妙的隔离倒置，因为结婚仪式之后是蜜月的独居。在蒙德鲁库人中也能发现相似的机制，他们根本没有婚礼，结婚只是由大家知晓联姻来标志，新郎新娘避开

他人陪伴共有三天时间。人们说他们“害羞”，以此解释了全部回避行为。阈限的或过渡中的个人提出了社会关系方面的问题，因为别人不知怎样与之相处，仪式性的回避就是一种解决方法。甚至死人也进入阈限性中，当某人行将死去时这一阶段就开始了，这使得对病人最后的探望既有感情上的难过，也有社会上的困难。晚期病人自己缓缓走向死亡，经常表现出对周围世界甚至亲朋好友的日益淡漠。

死亡的降临普遍成为仪式的主题，没有那一个人类社会把尸体当作腐烂的细胞团——其实正是如此——简简单单地弃之了事。许多社会实行尸体焚化，另一些社会处理尸体则完全不同。某些西部大平原的印第安人部落把尸体搁在树枝搭成的平台上，某些西非群体把尸体放入空的树干中。土葬是最常见的风俗，尽管埋葬地点、尸体放的位置、尸体的装饰、准备和穿着以及入土的时间各各相异。哀悼期一般死后立即开始。犹太人死后第二天即掩埋入土，然后是一周的哀悼期。大多数基督教派别在死者去世后三天埋葬尸体，法定哀悼期一般为死亡到入土这段时间。也有一些群体埋葬死者后遵奉一到两年的哀悼期，此后又掘出骨骼进行最后的葬礼，据说这样灵魂才得安息。在这延长的哀悼期内，常有某些自我克制的举动如削发和自我折磨伤害，这为活着的人形成了一种有效的方法，以荡涤来自对死者的矛盾心理的内疚感。

有一种古老的见解认为葬礼是为活着的人举行的，这倒不象其它大多数流行见识，它确乎是真的。葬礼是在可控制的条件下减轻悲哀和内疚的良机，参加者在艰难困苦和迫切需要之时相互安慰相互勉励。生命的整个历程并未在社会的组织中掀起多少波澜，死亡大概要算最大的了。悼念者聚集一起重建彼此间的社会关系，将死者置于“已死的”社会地位上，重申生活现在继续下去的主题。有些人对犹太人的丧礼(shiva)基本就是大家围坐一起、说

说笑笑吃点饼感到惊讶。还有爱尔兰人守灵喜欢饮酒，并且在葬礼后又为吃喝而聚在一起。这些行为似乎不合时宜，但分享食物和饮料本性上属于圣礼，经常喜气洋洋厮混一处是社会组织的再次结合，是再次结合的最后阶段。

190 时节礼仪

我们把时间认作直线式的事件，以秒、分、周、年无情地向前推进，义无反顾、一去不复返。然而在许多初民中，时间周而复始，季节在时间流逝中循环往复，每年重现从前的情景。时节性宗教礼仪就是这种无穷循环的稳定标志，因为它们可以突出冬至，如圣诞节之所以然，或可以呼唤春天大地的复苏，如复活节和犹太人的逾越节。神圣期的制度为世间的季节循环引入了神圣性的周期，通过聚会增强了社会团结，欢庆生活中重要的社会、经济和政治方面的事。正如埃德蒙·利奇(Edmund Leach)所写：通过紧密相关的仪式许可的期限，经常可以相互对照和强调神圣性与庄严性。我们在圣诞节后不久即欢庆新年除夕；狂欢节引出复活节之前的四旬节；澳洲土著每年的图腾仪式之后紧接着狂欢会(corroboree)时期，这一狂欢阶段甚至连乱伦禁忌都可弃之不顾。

时节礼仪通过密切地接近神圣性力量，为时间和大众提供了周期性神圣化的机会。澳洲图腾仪式常有增强图腾动物生育力的目的，它是氏族成员在集体进餐时吃掉祖先代用物，吞噬其精灵的力量的机会。早期一些人类学家认为这些图腾式进餐是以人作牺牲和仪式性食人的进化前兆，它随之又成为基督教圣餐和其它汲取神力的神圣手段的前兆。如下事实强烈地启示了这一点：圣餐总是千篇一律地以仪式设置的形式集体进行，而且比喻说人们是在摄入神的身体和血液。

振 兴 运 动

仪式可能因特别的机会而举行，如严酷的气候凶兆或某些自然的、社会的灾难，但也可能是产生于新的社会环境中的新的宗教运动的前兆。基督教就是这样形成的，因为它给罗马帝国下层被压迫阶级带来了上帝——在他面前人人平等——赐予的来世和公正的希望。它允诺有一个上帝显现、遍地升歌的千年王国出现，这就是拯救。基督教不过是出现于过去，今天仍在继续的千年盛世宗教运动范围内的一支，通常将其归于人类学的“振兴运动”名下，它们面对威胁给人类社会重新注入目标和团结的新意义。M. 韦伯¹⁹¹把振兴运动看作新宗教的共同源泉，它来自使旧宗教提出的宇宙观和社会观日趋陈腐的不断聚积的社会变化。随之有一个替补的宗教形式的尝试时期，经常是由先知宣讲，接着是作为标准崇拜的新信仰的体制化。在基督教的情形中，基督时期在罗马乡村的下层阶级和附属国人民中出现了许多千年盛世运动的苗头。由于大量的历史原因，基督教先知唯一获得了成功，不到四百年它变成了帝国的国教。于是它从革命信条变成了已有秩序教义上的支持者，这经常就是既为宗教信仰又为政治意识形态的道路。

西方社会的扩展及其向世界最边远地区的渗透，对那些感到这是一种巨大压力的不幸的当地人来说，不啻是一种伤害和灾祸。许多民族以武装抵抗但归于失败，另一些民族则在某种渗透下被吸收到西方世界的贸易结构中，还有一些民族则土崩瓦解。用宗教运动可减轻某些地区因失败和绝望而带来的痛苦，宗教运动既解释了人们自身所处的新境况，又在精神上终止了由之产生的危险和丧失。美洲西部的土著人到十九世纪七十年代大都被征服并限制在居留地上；随着野牛群的丧失和土地全部为白人所占，他

们的整个经济基础悉数崩溃；他们的政治体制垮掉了，外在的强制统治加诸于头上；他们的宗教与新的生活方式似乎毫不相干。在这种完全失败和麻木不仁的气氛中，内华达州尤特族的萨满杰克·伍沃卡(Jack Wovoka)的宣讲给人们燃起了希望之火，很快即横穿洛基山脉传入西部大平原。伍沃卡的宣讲启示说，如果进行某种仪式性跳舞——即任人皆知的“精灵舞”(Ghost Dance)——那么所有已死的印第安人都将复活，野牛群也会回来，白人也会消失。这虽然是完全非暴力形式的抗议，但白人蔑视印第安宗教，疑心任何大规模群众集会。在这种气氛下美国军队于1890年12月29日袭击了在南达科他州苏人居留区的翁第德尼(Wounded Knee)举行的一次精灵舞会，屠杀了二百多名儿童、妇女和男子，在交火中甚至还打中了一些自己人。

最著名的振兴运动是美拉尼西亚的所谓“货物崇拜”(cargo cult)。自本世纪初以来就一直流行于该地区，但在二次大战日本和美国占领期间变得更加频繁和活跃。由于美国军队所展示的众多物资使其感到镇慑和敬畏，当地许多人都信奉这样的信念：如果举行某些仪式，他们也会变得很富足。他们首先相信商品货物会用船载来，于是修建了码头，但后来的崇拜者一直在建简易机场。货物崇拜最近的一次表现是六十年代的约翰逊总统运动，该运动力图使美国领导人带着美国社会的全部惊讶住到新几内亚去。货物崇拜和其他的千年盛世运动比那些成功地变为既定宗教的运动更易消失，由于当地社会所遗之物已荡然无存，大多数初民民族的运动或是被彻底粉碎、或是变得毫无意义。美洲印第安人今天已懂得精灵舞和其余的一切都不起作用，振兴运动已转向更加实用的政治行动主义的方向。至此他们与政府力量发生的对抗，只相宜地出现在南达科他州的松岭(Pine Ridge)居留地，这儿正是翁第德尼大屠杀发生之地。

宗教与社会变化

按迪尔凯姆的说法,宗教是现存秩序的主要支柱,是维护现状的一个堡垒和社会系统的一项稳定性因素。学者、僧侣和政治家曾喋喋不休地论述过这个题目,以致人们会感到惊诧,为什么卡尔·马克思所作的类似评论竟好似一石激起千层浪?多半是他所用的警句方式吧:“宗教是人民的鸦片。”马克思不是不赞同宗教感情,他完全理解宗教给予的安慰,把宗教称为“无情世界的感情。”但马克思致力于推翻这个世界,他把宗教看成是障碍,因为宗教用虚假的观点说明社会和被压迫阶级的境况,从而使被压迫阶级永远处于苦难之中。这是毫无疑义的,但只是十九世纪基督教的作为,当时它常常散布这样令人生厌的启示:“穷人至福,”“穷人永远伴随您,”“把凯撒之物奉给凯撒,把上帝之物奉给上帝,”并允诺在最后审判日纠正一切。加尔文教及相伴的新教伦理,责成艰苦工作,免除或避开肉欲享受。它超出了其它教义一步,认为人们在生活中的位置由神预定,并作为对原罪的惩罚;如果你贫穷,那是你该当如此。许多富人一直对此深信不疑却无需这种神学。

尽管马克思对宗教的批驳大放异彩,他却是错误的。长期固存的宗教确实倾向于支持既有的制度和道德,但马克思强调社会变化的经济因素和阶级因素使他忽略了宗教的动态作用。M. 韦伯正确地指出了具体体现于新宗教中的经常的革命力量。大多数美洲印第安人的振兴运动致力于恢复旧秩序,重建失落的文化,但新几内亚人民的振兴运动却努力奔向新的生活道路。在当代美国,一些新宗教严格强调公社制(communalism),以致其成员均割断了家庭纽带。年轻皈依者们发狂的父母经常雇请“解洗脑专家”(deprogrammer)来逮住子女并使之重归父母麾下。重要的是,削

弱家庭和其它价值的运动一般称作“崇拜”，区别于“真正的宗教”，尽管一位人类学家不会这样区分。罗马天主教中政治上保守的神学家和“解放神学”的鼓吹者之间的斗争已旷日持久。这并不是含糊的教义之争，因为在拉丁美洲，教会对激进的社会运动的政策已岌岌可危。最后应当牢记，美国南部黑人教徒站在反对种族隔离的最前沿。在结束这一讨论时，我们要回忆一下韦伯的另一个观点：不管是宗教的还是世俗的幻像和新意识形态，通常都成为它们帮助迎来的秩序的保守性依托。

事后的思索

我们仅仅考察了人类文化中宗教现象的一小部分，但即使这一样本也纷繁多样，足可成为人类丰富想像的证据。开始先谈到了定义问题，发现功能的范围是如此多样以致于很难找到宗教经验的本质。不管我们的宗教定义是什么，我们都已懂得应该实用地科学地逼近这一主题。某一宗教与另一宗教相比具有相对真理或虚假性这类判断与人类学的探究毫不相干，因为初民民族的宗教（对他们）的真理恰如我们自己的文明中更加精致的教派对我们的真理一样。我们只能把信仰和仪式的意义理解为整个意义结构中的一部分，亦即它处于文化背景中。迪尔凯姆告诉我们，就人们相信自己存在并调整自己的行为适应信仰的程度而言，信仰具有社会真实性。宗教表现了文化真理，因为它们使社会关系象征化并反映了人类的焦虑和希望。

宗教真理是相对的而不是绝对的，但世界宗教却始终如一地投射出奇迹和神秘的尺度。宗教确实试图解释不可解释之事，但更经常的是把完全可以解释的东西变得神秘莫测。宗教使日常事务、行为和事物神圣化，创造出超越日常经验和常识性理解之上的

整个教士阶级和力量；宗教发明了神秘性。宗教教义的属性之一恐怕就是我们遵奉它们的那种信仰程度，我认为这是对不可言表¹⁹⁴的疑惑所产生的过分防范。我们信仰上帝，但我们不相信地球绕着太阳转。我们知道。围绕神圣之物总有一种滥用轻信并引起独断信念的特有性质，而不会简单地把它们认作自然现象。

这使我陷入对宗教的最后沉思之中。我们曾经说过实在是文化结构的一部分，文化的先入之见加上我们大家的同感允许我们把日常“凡俗”世界自然化并按惯例加以接受。但这个凡间总是和神圣王国相对偶和相对照。实在之所以“真实”正是因为设定了不真实，正如“自然的”范畴是由“超自然的”尺度形成的一样。实在既不是被切割和弄干的，也不可现成接受，我们视为自然的大部分东西，恰如大多数虚幻的宗教观念一样无法证明、空幻不实：实在和自然物部分在文化上构成。我们生活在发明的符号体系、可选择的知觉、改变着的景像和攸忽无常的感情等组成的世界上，一道非实在的深渊恰恰位于日常经验的表面之下。因此，宗教的目的多半在于解释寻常生活，而且确实是通过与非同寻常之事的比较才使之成为寻常。我们对文化上给出的实在世界的把握根据我们对幻灵的理解而定。

第九章 不断展现的世界

十八世纪以原始文化作为人类处于自然状态下的样板，认为
195 这是在有组织的社会堕落或开化之前的初始状况。十九世纪的学者则赋予原始时期以极为不同的意义。虽然他们同样认为原始社会展现了早期人类的状况，但他们还相信，早期人类群体的多样性会揭示人类迈向文明的阶梯。强调的侧重面看来差别甚微，但对于社会思潮的进步却极为重要，因为它表现了从关于合理性的启蒙运动到十九世纪浪漫主义历史主义的转变。这也是朝着现代社会科学迈出了一大步，我们不再去寻求合理与公正的社会，而是按社会的本来面貌来考察社会。最后，它还导致了对贯穿于远古时期模糊不清的漫长岁月之中的文化变迁和转化，以及对逐渐形成的人类制度的科学研究。

认为原始社会是远古人类史的遗物，是西方社会由以迈向文明的一个阶段，这一假说具有重要价值。常识以及来自史前考古学的确凿证据表明，人们在几十万年的时间内靠搜寻食物以求得
196 生存，后来他们学会了驯养动物和栽培植物。至少于一万二千年前在亚洲，于将近一万年 before 在墨西哥和秘鲁，只是以狩猎、捕鱼和采集野生植物为基础的社会，让位于简单的以锄为工具的园艺学为基础的社会。驯养动物必然出现在耕种之后，在古代亚洲，两种经济的合并最终产生了犁耕农业。从那时起直至前不久的漫长历史之主线就是发展这些技艺，以及这些技艺曲折艰难地传遍世界的绝大部分地区。自探险时期后发现和研究的初民社会，实际上是更为先进的技术尚未传播到的飞地；他们是过去岁月的残迹，

也是现代人类的多样性。

然而世界上现存的初民，既不是古代社会精确的复制，也不是博物馆中凝固不变的陈列品。他们只是受到他们技术的局限，对这些局限的研究和分析揭示了古代社会生活的全部要旨。我们知道，在农业出现之前既无城市也没有国家，这样的社会形式要求高生产力和相当稠密的人口。史前考古学发现人工制品，我们只有从这些线索了解远古的社会生活和精神生活，这是以人种志知识为基础的推理过程。我们由此并没有发现真正的社会规范，但我们可以从房屋的大小、式样的分布，得知关于家庭生活的许多知识。再者，现有的全部社会人类学研究报告告诉我们，如果人们的技术原始，那么他们的社会主要地即是由亲属关系构成。于是，我们即以现代初民社会的知识作为揭示过去的线索。我们在经济活动领域内所进行的历史重构最为清晰，但在社会、政治和宗教生活领域则模糊不清。探索人类文化在其所有形式和序列——即文化进化问题——上的展现过程，是人类学中最为持久的问题之一。

单线进化论

文化的进化是十九世纪人类学的主题，尔后兴趣有所减弱，一直延续至今。大部分早期进化理论的特征是自负的走马观花与想象，在概念化所映出的斑斓色彩的背后，往往是不精确而脆弱的概括和证据不足。那时的研究是粗糙的，我们缺乏信息。但这看来是鼓励而不是阻碍了理论的发展。这个思想学派的特点之一在于他们的逻辑前提——几乎成了公理，——所有的社会倾向于经由同样的阶段，每个阶段皆有其特定的体制；即每一个群体都将或应该以严格的次序发展。于是，进化论者就认为现代初民是以往 197 人类状况的精确的样本，从他们的文化中发现了从前的进化阶段

保留下来的古代风俗的残存之物的凝固的片断。如我们在第五章中所见到的，所有父母辈长亲都被称作“父亲”与“母亲”的夏威夷亲属制度被认为是原始的男女混交时代的遗留物。这种方法的自然推论就是，这些尚未进化至文明的社会在达到文明之前，必然要经由所有的过渡阶段。确实还有例外，但每一个都要求作出特殊的解释。醉心于让所有非西方世界回复到殖民地的欧洲，以及还在忙于制服印第安人的美国，对这种理论情投意合，因为它为那种认为土著居民尚未进入到自主阶段这一论据提供了伪科学的基础。就在殖民地获得独立的1960年左右的前几年，在非洲还能听到这样的议论：“或许在一、二个世纪内才可独立，但决不在我们这个时代”。其中隐含了这样的信条：通往未来并无捷径，要达到下一阶段，就必须在进化的道路上循序渐进。

在社会与文化的进化过程中设定一系列前后相继的、所有社会都必须经由的阶梯，这种设定称之为“单线”进化。有些人会承认，特殊的环境会使某个社会偏离这条路线，但进化之次序一般认为不仅是历史的基础，而且也是逻辑的基础。这在L.H. 摩尔根的工作中尤为明显。摩尔根是亲属关系研究的奠基人，这一地位与他作为易洛魁人的研究者和进化论理论家的身份是相称的。在他的《古代社会》(1877)一书中，摩尔根描绘了一幅三个进化阶段的图景，即蒙昧、野蛮以及文明，各以一项技术为标志，按某些特定的制度组织起来。过程是复杂的，每一阶段都有千丝万缕的联系，但摩尔根将婚姻置于他的进化画面的中心。他认为，最早的阶段是原始的男女混交时期中的一段，或者是一种无婚姻状态，然后是群婚。接着通往多配偶制，最后是一夫一妻制。接踵而来的是亲属关系的特殊化，尔后是基督徒以及摩尔根视为婚姻之最高表现的美国中产阶级的家庭。

在摩尔根的图景中，婚姻形式是其它体制的决定因素。一夫一

妻制的核心家庭是婚姻进化至今最晚期的以及最高级的形式，而早期的家庭形式则较为团体化。摩尔根论证道，群婚促成大家庭，由于婚姻的多重性而无法确定父系。因而他相信，母系或母系血统是最古老的社会形式。在尔后的人类历史中，犁耕农业带来了父系制。随着私有财产的出现，一夫一妻的家庭开始占主导地位。¹⁹⁸

摩尔根是一位中产阶级的律师，具有讽刺意味的是，他的名声之所以留传至今，其中一个原因是，马克思怀着热切的心情读了这本书，而后来恩格斯正是在这本书的促动下写下了发表于1884年的《家庭、私有制和国家的起源》。这两位伟大的社会主义理论家在摩尔根的论点中找到了他们的某些观念的根据，在第六章中已说明了这一点，即在原始社会中不存在私有财产，私有财产之发展是出现阶级分化和国家的前提。然而，摩尔根却不是唯物论者，他所描绘的整幅图景，特别是关于早期进化的部分，并没有系统地论证经济或社会生态学的因果关系。他并没有以物质条件来解释群婚；因而人们就必须假定，他之所以阐述没有可信证据的这一阶段，完全是因为它紧接着原始的乱婚，而与现代婚姻又有天壤之别。至于假定母系氏族——他认为在蒙昧时期是普遍的——在时间上更早些，其根据建立在差不多与对于父系社会同样的无知的基础之上。摩尔根还认为，族外通婚制的流行是由于假设无血统关系者婚配之后裔在生物学上更为优越。他无视这样的事实，即族外通婚制不仅涉及某些亲戚的无血统关系的婚配，而在同时却还有涉及其他各种亲属的有血统关系的婚配。实际上，摩尔根，以及当时绝大多数进化论者，对于文化之进化并无一致的普遍理论。虽然如此，他们却建立了他们赋予时代意义的广泛的类型学。

在二十世纪的前十年间，进化理论受到全力以赴的新型的职业人类学家强有力的批评。从经验出发的社会科学家取代了绅士型学者。批评的一个方面来自英国，来自A.R. 拉德克利夫-布朗

和 B. 马林诺夫斯基的著作。他们都摒弃由“飞地”——被认为是文化遗迹——来追溯古代人类史，认为这不过是简单的“臆想历史”。他们坚持认为，文化的各种项目之所以延续至今，是由于它们具有现代的功能，而不是因为它们是远古的已死寂的遗迹。在第四章里述及，拉德克利夫-布朗研究在非洲母亲之兄弟的角色，实际上驳斥了进化观念，后者认为在父系社会中，男子与其母亲之兄弟间亲切而紧密的特殊纽带是早先母系时期的遗风。拉德克利夫-布朗令人信服地证明，舅权(avunculate)既符合逻辑，又适宜于父系制度的运转。认为这是先前母系社会的属性，纯系无稽之谈，没有经验基础。批评在英国大获全胜。然而功能主义对现代的强调也带来了不利的一面；其中一个较为不幸的后果是对历史失去兴趣，这种状况一直延续至六十年代。

另一方面，美国一开始就从历史出发批判〔单线〕进化论。二十世纪早期大部分反进化论的著作来自弗朗兹·博阿斯(Franz Boas)及其在哥伦比亚大学的学生们的研究。博阿斯曾受到德国科学家及哲学家恩斯特·马赫的深刻影响，后者主张严格的经验主义和在理论上小心谨慎，不允许过于偏离事实。从他们自己以及其他人所搜集的日益丰富的资料出发，博阿斯小组以反例来指责进化理论包罗万象的概括，以严格的描述与分析取代进化论者广泛的综合。詹姆斯·弗雷泽(James Frazer)等人认为，“图腾复合体”是宗教进化中的必由之路。亚历山大·戈登威泽(Alexander Goldenweiser)则指出，图腾复合体由一系列不同的文化要素组成，而这些要素只是偶尔共同适合于复合体的标准定义。图腾制度于是就成了大杂烩。在这一意义下应该指出，在我们自己的文

化中与简单的文化中，动物的名称是一样的。有时，我们遇到沃尔夫(Wolf, 狼)先生，福克丝(Fox, 狐狸)小姐，或者巴吉(Badger, 獾)太太，他们可能是麋鹿或麋俱乐部之成员，为哥伦比亚之狮和芝加哥之熊助威，我们并不认为这是特殊的图腾，但却是某种图腾制度，而且提请我们注意，建立于类型学——不论称之为图腾制度、母系制、族外婚或不管什么——之上的概念构架，它的基础是不牢靠的。进化论的错误之一，是认为极方便的类型框架就是确实的、具体的实在。

罗伯特·H. 洛伊出版于 1920 年的《原始社会》看来是给予进化论最后的一击。洛伊是博阿斯的学生，他推翻了群婚概念，指出一夫一妻并非是文明的创造，而是存在于世界上某些技术最原始的社会中的主导的婚姻规范。在这一论述过程中他证明，所有社会中都有核心家庭，而且还是肖肖尼、爱斯基摩，以及其他仅能维持生计之民族的主要亲属群。洛伊不同意母系制在时间上先于父系制。更重要的是，他以系统的证据表明，氏族关系并不只属于技术最低下的人民；相反，他得出这样的结论：氏族普遍存在于社会的复杂程度和技术效率都是中等水平的社会之中。人类学家 M. 哈纳近来的研究肯定了这一发现。然而洛伊对进化论的贡献并不完全是批判的否定的，因为他为一种较为严谨的社会进化论奠定了基础。这种进化论更紧密地与技术的发展结合在一起，排除早期图式的单线性特征。我们将在本章的后部再述及现代进化论。

美国学派最尖锐的攻击是针对这样的观念，即进化在全世界 200 都经由十分确定的前进阶段。这即是假定，每个社会从它先前阶段的知识与体制中产生下一阶段，这是一种包含于自身之中的发展过程。然而对这一观点的批判则强调，社会发展与变化的主要途径不在于内部，也不是自发的，而是通过外部的影响。这是通过“传播”(diffusion)过程，或者文化的各种项目由一个社会传到

另一个社会。即使认为进化论者的阶段是存在的话，也可以由于引进某种新技术或与更发达社会的密切接触而越过整整的一个阶段。考古学的证据表明，人们靠削石制得最早的工具，在尔后的时期中，石器是磨尖的和磨光的，接下来是冶金术时期，依次是铜、青铜、由铁到钢的时期，以及我们时代各种新的金属与合金。这整个过程经历了数千年以上，而许多社会没花多少年就完成了由石器到钢制品的转变。通常通过商业，钢制品即在一夜之间几乎彻底取代了石器，同时伴随着整个文化的振荡。类似地，日本在十九世纪向西方开放后，仅在几十年内就由封建社会转变为工业国家。确实存在通往将来的捷径。

文化之项目是由外部注入一个社会，还是这个社会自身独立地形成的，这对于运用比较方法的人来说是一个重要问题。同样，对于那些强调基于严格进化过程的历史命运的人说来，则成为一个关键问题。可以万无一失地说，几乎所有文化百分之九十以上的内容首先都是来自传播。固然，也有独立的平行的重要发明，这表明在文化母体中可能出现创新。G.W. 莱布尼兹(1646—1716)和伊萨克·牛顿(1642—1727)彼此独立地创立了微积分，但他们都是他们在他们时代共同的数学背景中工作。查尔斯·达尔文和埃尔弗里德·华莱士并没有相互商议而同时得出了自然选择的概念。同样必须记住，在十九世纪中叶有大量关于生物进化的猜测，这一理论迟早会瓜熟蒂落。植物栽培，这是人类史上最重要的独立创造之一，至少一度发生于新大陆，尔后又两次或多次独立地发生于东半球。可以推测，一旦收集野生植物的人们开始保存某些收获到的种子，以再次种植到较合他们心意的地方，植物的培植也就开始了。辟出一块种野生植物种子的土地，并在生长期间除去杂草，这不过是迈出了小小的一步。若将最好的植株的种子收集起来用以播种，那么这个群体基本上就在沿着栽培植物和完

善的园艺学方向前进。它或许开始于小小的涓流，但却在尔后形成非同寻常的革命性的浪潮。

在农业上，如同在微积分和自然选择理论上一样，创新之所以发生，以及更重要的之所以被接受，是由于先前的文化环境提供了原材料和动机。汽车是个奇妙的发明，但在这之前已经发明了早期汽车的每一个部件、装配原理和机制，其中最重要的轮子约出现于六千年前。如同绝大多数发明那样，汽车并非无中生有，而是已有部件之重构。创造或许依赖于人类的天才，任何社会都不乏天才，但天才必须以文化给出的物质、在文化设定的框架内起作用。同样，尽管需要乃创造之母，但需要却属于文化。

需要以及先前的背景导致发明，这可以解释为什么文化的有些要素传播到某些社会之中，而另一些社会则排斥这些要素。文化并不是海绵，会汲取邻近文化中所有的浆汁，因为传播过程具有很高的选择性，既取决于有关的文化，也依赖于所扩散的精神特质。有用的物品如钢斧、小刀，通常立即被接受下来，以优良材料制得的同样的工具取代了石器。这一过程大大影响了全世界初民民族的物质文化。制陶在蒙德鲁库人那儿濒临死亡，现在他们的大部分烹调器皿是铝和钢的锅、盘和去掉了顶部的五加仑汽油罐。群体中普遍使用轻武器，不在乎弹药的价格和花费。甚至还从商人那儿买了吊床，看来纺织技艺的完全失传也只是时间问题。

文化的许多项目由于某种内在的吸引而迅速传播。酒精在北美印第安人中迅速扩散，而烟草由美洲传播到世界各地的速度更快。印第安人种植烟草和吸烟，首次引入欧洲是1556年，之后不到一个世纪即传遍全球，最后又经西伯利亚传入阿拉斯加的印第安部落。除去用途与癖好外，不同的情况则说明对文化特质的融合或排斥。某些要素之所以被接受，是因为它们来自认为是更有声望的文化。这是西方文化向非西方文化传播的一个主要缘由。欧

洲的发式与服装成为全球的式样,我们的流行音乐风靡各大陆。音乐风格的流行显示出这一传播过程之错综复杂。我们的韵律音乐传统如爵士乐、布鲁斯和某些摇摆舞,是来到新大陆种植园的非洲奴隶带来的。这种非洲音乐在经历变化后在二十世纪传到白人中,是一场与由高声望文化向低声望文化扩散相反的传播,最终,美国黑人音乐又为非洲人所接受。

传播的文化要素是被接受还是被排斥,最终取决于它与接纳它的社会的文化相容性。柏约他片——一种温和的致幻剂——的宗教用途从墨西哥北部传到美国西南部以及西部大平原的印第安部落。在着迷状态中追寻幻觉,以及与精灵世界直接交流,本来即是标准的西部平原文化的传统,致幻的体验与这种已经存在的模式相一致。在非洲,基督教已把地盘丢给了伊斯兰教,后者允许一夫多妻制,对其成员的要求不过是声明忠诚于它,信徒们一起参加祈祷,只有少数无足轻重的戒律,例如从闪族传来的不准食猪肉的禁令。而基督教则坚持一夫一妻制,强调罪恶与原罪,这有悖于非洲传统的社会控制形式,也使僧侣们感到力不从心,这是一种要人们采取实质上是欧洲人的生活方式的训戒。教会提供学校设施,训练年轻人,使他们适应所面对的新时代,从而获得早期的成功。然而新的民族政府建立了公共学校,在目前从中央对教育实行严密控制,所有这些都进一步削弱了传教士的努力。对于普通非洲人来说,基督教是一种欧洲宗教,等同于殖民主义,而伊斯兰教则早在一千多年前即在非洲扎下根来。因而基督教从内容到渊源都是异己的,许多与非洲文化相协调的基督教团体并不是出于传教士们的努力。

农民特别抵御文化的变迁与技术的创新,通常将此归于普遍的固有的保守。农夫们为维持生计而耕种,到市场出售少量物品;他们之所以不信任外界,完全不是由于他们的无知和没有理性,而

是表明一种基于漫长而苦难经历的尖锐的认识：他们不指望能从城市和政府得到什么好处。在美国的农业专家们输出广为宣传的绿色革命时，尽管清楚地向农民保证能获得高产，他们还是直截了当地拒绝新的品种和耕种方法。一些农民从经验认识到，坚持不让步总不会有错。后来，许多新种表明不能抵御地方病害，或者要取决于只有在最好的年景才会有气候条件。确有一些奇迹般的成功，但同样也有空前罕见的失败。对于复杂的事项来说，绝大多数农业革新都需要在机器和肥料上投资，这对于富裕的农民是有利的，他们还力图扩展他们的土地以更有效地使用新技术。大多数不那么富有的农民情况相应地就不妙了。绿色革命在大多数场合是一场社会灾难。谷物产量增加的代价是农村的贫困、失去土地、以及贫富悬殊。

文化的新项目，不论来自一个社会的内部或外部，必须能为原有文化的意义所接受。如果这些意义完全是另一回事或不协调，那么新项目，不论是一个观念、一件人工制品、一种信念、或一种方式，都将直截了当地被拒绝。新项目也常常被接受，但在接受过程中必须对之进行诠释和修正，以适应原有的文化。由蒙德鲁库民间故事中的三个例子可以说明所传播的项目在融合中被修正的过程。蒙德鲁库有一个关于两个丢失的小孩的故事，这在内容上和汉塞尔—格雷特尔童话(Hansel-and-Gretel)如此相似，以致可以排除是独立的创造。然而在二者之间还存在两个重大的不同。首先，后母在蒙德鲁库人中并不认为是邪恶的，故事的这部分对他们来说没有意义，作了相应的修改，孩子只是被他们的亲生父母所遗弃。其次在故事末尾，孩子将邪恶的巫婆推入火中，但又加了一段情节：当火烧着巫婆时，她的眼珠爆了出来，从每一只眼珠中蹦出一只猎犬，它们就是最初的狗，是蒙德鲁库今天所有狗的祖先。于是，这个寓言就成了蒙德鲁库所创造的环环相扣的传奇故事中的

又一篇章。

蒙德鲁库与巴西基督教的接触已有一个多世纪，某些圣经故事已进入他们的口头文学。在阿德琼(Adjung)和爱娃(Eva)的故事中，《创世记》的影响清晰可见。阿德琼和爱娃生活在美丽的地方，无须工作，但同样也不懂得性。一条蛇游来告诉阿德琼该和爱娃干些什么，但他拒绝了，说这会伤害她。蛇劝诱阿德琼，他动心了，从此人就有了性关系。在第三个故事中，蒙德鲁库人详述源于非洲的龟与兔的故事，尽管用一只鹿代替当地所没有的兔子。龟与其它的龟们密谋，要它们一个个呆在赛跑路径的沿途，使鹿以为一开始的那只龟一直在跟着它跑。鹿最后跑到精疲力尽而死，龟们则坐下来吃鹿肉。这截然不同于非洲的道德：“慢与沉稳者赢得胜利”，但却与〔蒙德鲁库人〕认为龟是邪恶之徒的故事圈完全一致。要是不知道这个非洲故事，就会认为这是典型的蒙德鲁库寓言。

204 众所周知，在文化的传播中，新旧的结合过程就是调和。例如，基督教就是由希腊理性主义与神秘的犹太教调和而成的宗教，正如伊斯兰教调合了七世纪阿拉伯宗教以及基督教和犹太教中的要素一样。这一过程仍然在几乎所有的文化变化中起作用。在巴西东北部，有一种称为坎东贝勒(candomblé)的教派，供奉以天主教圣徒命名的精灵崇拜对象，但也有别名和西非神的行为特征。特别是在仪式中，对圣神的狂热占有了一切。这是西非的另一种特质，随着五旬节运动(Pentecostal movements)——其特征也是幻觉——的日益普遍化而又反过来影响巴西的基督教。

文 化 区

通过重新诠释与调和过程来结合新的特质，社会就能汲取邻

近社会的文化，同时又能保持自己的个性、特殊性和统一性。因而变化的范围缩小了，与原有文化不一致的可能性也减小了。但不管怎样，由于传播作用，经过一个时期，彼此相邻的社会的文化就有了越来越多的共同之处。相邻或相近社会文化的趋同倾向造成某些地域中文化的相似性，称之为“文化区”。在一个文化区内，各个社区尽管决不是等同的，但却具有大量共同的特质。对文化区的描述表明，它〔的各个社会〕在发展过程中具有千丝万缕的联系，相比之下，简单的传播机制所涉及的关系则要少得多。人类学家克拉克·威斯勒尔于1922年在墨西哥以北的北美洲发现九个文化区：东部林区、东南区、西南区、加利福尼亚、高地、北太平洋沿岸、西部大平原、爱斯基摩和麦肯齐（在北加拿大的中部和阿拉斯加——译注）。这些区域几乎与北美环境区完全吻合。威斯勒尔指出，文化区与该区主要的谋生手段之间具有内在的联系，我们已在第六章中讨论了这一点。加利福尼亚——包括大部分内华达州——以采集种子为生，西部平原区的特征是骑马狩猎骏马、北太平洋沿岸和高地的社会主要依赖于捕鲑鱼，爱斯基摩人捕猎海上哺乳动物，麦肯齐地区的人追捕北美驯鹿，而东南区、东部林区，以及西南区的部落则主要种植玉米，各文化区内的大部分相似之处都是文化适应于共同环境的结果。再者，由于生态调节的类似性，因而特质也就更容易从一个群体传到另一个群体。整个平原捕猎骏马者就是这样迅速地掌握了驭马术，所有北太平洋沿岸群体的捕鱼技术大致也是如此传播的。作为地理上的统一体，文化区也是密切交流的区域。在整个西部大平原上，骑马旅行穿梭来往，西北海岸的人们则乘坐独木舟穿过加拿大太平洋的内陆水路互相交往。有些文化区被自然的障碍隔开，因而彼此难以传播。落基山脉是西部大平原与高地、犹他、爱达荷、内华达的大盆地之间的屏障，而加拿大喀斯喀特山与落基山则从内部隔开了北太平洋沿岸与麦

肯齐区。这些屏障并非不可逾越,但毕竟不利于相互交流。

在分析社会与文化的变化时,表面上看,传播现象和各种文化彼此间的历史影响是引进了一种外来的因素,一种偶然的不可预定的因素。进化论的早期批评家们就认为,传播就是这么回事。纯粹而又规则的进化体系被代之以一种描述,一一列举这种或那种文化的形形色色的特质所以产生的源泉,以此来解释文化的发展。这是一种以偏概全的反理论的(particularistic and antitheoretical)方法,它以排斥所有的次序来驳斥进化论。实际上,传播作用在本质上与独立的发明并无二致,在我们的资料中,传播过程与进化过程是相谐的。

文化进化,如果具有任何什么含义的话,必然是指有序的和有方向的历史过程。这些方面之一是社会日益复杂,另一个则指向更高级的技术。这两个特征自然不是独立的,而是相互依赖的。我们关于传播所知的一切都暗示:这是一个有序的事件。更有效的技术通常取代较无效者,于是社会就形成一种普遍的趋势,获取越来越多的能量,以发展开发环境的更多的生产手段。如使用更好的斧子、弓箭、或新谷种这样处于表层的传播,最终即导致长远的变化,我们即称此为进化。传播偶尔也会引起与过去根本的断裂,但通常情况下,在社会的原有模式中没有地位、没有功能、也没有意义的特质不是被排斥,就是被修正。国家观念就不会传播到完全没有体制胚芽的社会中,除非自外部进行周密的干预。没有灌溉知识与技术,农业技术也不会传播到沙漠地区。若一种文化采纳一项革新,传播也就开始了。在这个意义上,采纳一项〔内部的〕独立的发明与接受传播项目的前提条件完全是一样的。二者都关系到有序的变化,因为它们都必须安置到一个综合的文化系统中;过去正是在这一意义上铸造了将来。捉摸不定的历史即以这样的方式——使文化与社会的变化有序而可以预言——纳入文化进化的

松散的框架之中。

传播之重要性还在于使我们在另一个方面理解文化的进化。它教导我们：人类关于其环境的知识的进化，人类控制环境能力的增长，并不是由这个或那个社会或民族单独完成的，因为每个社会群体的绝大部分文化都是来自于其他群体。工具、知识、信念、艺术，以及文化其它的所有部分，犹如浩浩荡荡永无止息的江水，将所有社会的天才汇入到具有共同才干的大海之中。人们可以论及个别社会的进化，但同样也能谈论全人类文化的进化。

新 进 化 论

作为整体的人类文化的进化，以及个别文化的进化，在进化思潮复兴之时，这二者间的区别曾经成为一个突出的理论课题。这一思潮兴起于三十年代，在四十年代达到鼎盛，到六十年代走向衰微。这一所谓新进化论的主要设计者是人类学家 L. 怀特和 J. 斯图尔德。他们理论的特点是突出经济因素、尤其是技术因素，因而二者都是唯物论学派发展中的重要人物，这一学派在过去的二十年间成为人类学中举足轻重的流派。

L. 怀特对易洛魁人感兴趣，因而他受到 L. H. 摩尔根著作的影响。他并不是在摩尔根的工作中发现总体上的理论错误——怀特早期的工作曾使他认为是这样，而是发现了一位尚未成熟的潜在的理论家。怀特认为人们诋毁并且不公正地忽视了摩尔根的工作。他撰写了一系列论文来捍卫摩尔根，但在这一过程中他发展了一种更多地具有他自己特点的进化理论。怀特假定——以及经常当作事实来论述——，是技术效率的增长——以一个社会中人均耗能来衡量——导致、推动、以及决定人类社会的进化。最古老的最少进化的群体只用人力，尽管某些技术发明如斧、弓箭等使

他们能更有效地释放能量。箭只是受到人力的推动，但手臂肌肉拉拽弓弦则转化为箭的射击。这就是在文化进化中所迈出的重要一步，尽管其意义不如农业的发展、使用畜力、发明蒸汽机、或利用原子能那么大。所有这些都表明社会支配外部能源的不同阶段，并开始挥霍这个行星上的资源。

虽然怀特赞颂摩尔根，但他却不是一位认为人类社会的发展是经由确定不变阶段的单线进化论者。虽然他看到由最简单社会到最复杂社会进程中的普遍序列，但他认为这是整个人类史，而不是这个或那个文化史都要经由的序列。他认识到，要整理出各项技术发展的编目就得在各大陆之间和各社会之间来来回回迷茫地周游考察。欧洲与美国可能是先发现了原子能，但他们肯定没有发现农业、风力、或车轮。在怀特的著作中，技术比人类进步的显著阶段更为重要，是进步的主要源泉。对应于马克思的区分，他也作了一种划分。怀特认为，每一种文化都由以技术为基础的经济基本设施、社会体系、以及意识形态系统组成。前者，即技术，在他关于后二者的图景中是决定性的。这是一种单向的因果关系，怀特并未承认政治体制、宗教和哲学可能影响技术。

怀特如此强调文化进化的普遍图景，从而使他的理论提升到如此的普遍化高度，以致难以将其用于个别的事例。所以他在强调技术的同时没有相应地注意到技术在具体背景中的应用。由于不能处理个别事例，理论就无法解释自然条件所设定的特殊环境。他随同他那没有告诉我们工具是如何得到应用的技术决定论而离开了我们。J. 斯图尔德在 1948 年提出了考虑到区域生态因素的另一种理论。他的进化论很自然地产生于他关于文化生态学的观念，这在第六章中作了讨论。如我们所知，斯图尔德发现，在极其相似的社会结构中，它们的工具、资源、或所开发的产品，它们之间的组合也是相似的。他假定，这种平行关系是由于在所有时期

都起作用的相似的力量，历史将揭示这些社会经由某种平行的发展途径。他认为，前面提及在五个彼此隔离的地区平行发展的都实施灌溉农业的国家，这一事例就确切无疑地证明了上面这一点。固然，并不是所有的复杂社会都进行灌溉，国家可经由其它途径进化。然而，“灌溉国家”毕竟是社会进化的一条途径，而其它处于不同环境具有不同技术的群体可能会循着别的途径进化。斯图尔德称他的理论为“多线进化”，以强调这一历史的多元论。

将怀特的理论普遍化，即提供了对全人类文化进化的一种解释；而斯图尔德的理论则说明，在为数有限的具有相似经历的社会中如何有序地出现了社会体制。在另一个意义上，斯图尔德的理 208 论可用于判断和确定文化变化的原因。通过比较方法，他以生态背景的共同点来解释交叉的文化相似性或社会体制的再现性。在以比较方法验证了他的假说之后，他又回到历史，以提出进一步的确证。他的结论是，各种活动所涉及的文化生态关系，是社会变化与进化的基本决定因素。

斯图尔德与怀特在进化理论的某一方面奠定了共同的基础，这一基础从未被驳倒过，甚至博阿斯学派也驳不倒。这就是这样的一条命题，在 E. 迪尔凯姆和十九世纪英国社会哲学家 H. 斯宾塞的著作中也表述过，即社会和文化进化的标志是，社会—政治单位在规模与等级上的增长，由简单的社会机体发展到复杂的社会，或者由同质到异质的过渡。将非洲布须曼人(Bushman)的小群猎人与现代民族国家对比，即可说明规模与等级的增长。由于劳动分工越来越细和现代化社会中人与人之间复杂而又周密的相互依赖，因而确定群体与地位的准则也不断增加，这就明显地说明了日益复杂化。斯图尔德将规模与等级的这些增长视为“社会文化的综合水平”(levels of sociocultural integration)，这是一个非常难读的词，尽管描述是充分的。最简单的最小的社会单位之

例证是几乎完全自主的肖肖尼家庭，然后是由一群猎人或居住于村庄中的农人组成的较为稳定的地区性群体。在这一序列中，最复杂以及无所不包的社会单位是国家。怀特的一位学生埃尔曼·塞维斯(Elman Service)也描述了类似的进化序列，由〔相对稳定的〕一群人到部落到酋长国到国家，规模渐次增大，政治控制逐步发展。

文化潜移(Acculturation)

人类学由于对社会不断变化的兴趣，进而研究由于社会的接触所产生的社会与文化的变迁，这在人类学中即称为“文化潜移”过程。美国早期的人类学研究，目的在于编目及描述现存的印第安文化，对文化变迁的研究基本上限于进化图式，或特质的传播历史。到本世纪二十年代，人们逐步发现了解不到多少关于“土著的”北美印第安人文化的知识，注意力日益转向现在特许居留地上的居住者们所处的不断变化的环境。

显然，不管西方文化渗入到什么地区的简单社会——实际上这种情况几乎到处都是——，那儿初民的生活方式都发生了巨大的变化。有些群体几乎于顷刻之间毁于疾病。与白种人通婚对人口作了过滤，许多人迁移到城镇和交界处的殖民者居留地生活。现存的美
209 国印第安人被迫迁往特许居留地，南非的人民在武力的胁迫下去白人殖民者的矿井与农场劳动；澳大利亚土人不得不依靠牧场和传教救济站，而残存的巴西印第安人则被远远赶到南美的腹地。变化是不可避免的，到处是一片混乱。

一般认为，两个或多个社会发生直接而持续的接触时，也就开始了文化潜移过程。由于不是少数几个而是所有的群体都具有这样的联系，因而这一点在社会变化中并不是某种特殊的情形，而可以认为是一个普遍的因素。文化潜移的一个更为重要的现象是，由

于政治上具有优势的群体的竞争,实用主义动机,以及某些时候由于胁迫,所造成的大范围的传播。西班牙人在他们的殖民王国迫使印第安人在西班牙种植园劳动,在托管制下强迫他们去矿井干活,同样,也将基督教强加给印第安人。在这一过程中,印第安人经常吸收他们的征服者的习俗。今天,许多墨西哥和危地马拉印第安人“本乡本土”的服饰实际上是十六世纪西班牙的服装式样。大量的调和也造成——人们今天仍然能发现——墨西哥南部高原的天主教与玛雅礼仪的混杂物。几乎在所有的情况下,文化“净流”^①的方向总是由强者流向弱者,这不完全是单向的运动。欧洲人引进了烟草,这对他们没有多大好处,但他们也引入了印第安人的土豆与玉米,这使欧洲人获益非浅。相互接触的两个社会在此过程中都发生了变化,尽管程度不同。

社会及其文化形成系统,系统某部分的任何扰动都会影响其它部分。在新的项目引入之时就会发生这种情况。例如钢制的斧子使某些南美印第安人有足够的闲暇时间来点缀和强化他们的礼仪生活,西班牙种马则改革了西部大平原印第安人的文化。然而所发生的不只是传播及其影响。相互接触的群体形成一种彼此联系的结构,后者又修正并改变各个社会内部的关系。再者,群体可能在生态上作了根本的调整。通常由作为各自社会代表的个人作为中介而发生文化的接触。政府官员和传教士在这一意义上扮演了作为“文化经纪人”的重要的“边界角色”。但往往是由商业和劳动建立起最普遍最强大的联系。如我们所指出的,非工业化世界的人民是西方产品热切的消费者。在过去时期是钢斧实用的诱惑力,在今天则是半导体收音机的魅力,后者较之前者毫不逊色。人类 210 学家坎德拉里奥·萨恩斯(Candelario Saenz)报告说,一个图阿

① 意为扣除相反方向的流动。——译注

列格铁匠居然还拥有一架电视机，在撒哈拉沙漠腹地有可能通过卫星的传播接收节目。

所有这些新东西都是买来的。文化潜移在很大程度上就在于：这是怎样发生的，以及它在社会与生态上的影响是什么。北美印第安人做毛皮交易，他们的亚马逊河畔的同族们则采集野生橡胶。太平洋上的岛民在椰子园里操劳，西非人则种植可可。他们即以这种方式获得制成的商品，但他们也建立了对白人商人与雇主紧密的依赖关系，并且改变了工作方式以适应新的活动。对可供上市物品的需求引起极其微妙的生态关系的变化。加拿大阿尔衮琴人(Algonquian)人、阿塔巴斯卡人和印第安人为哈得逊湾公司猎取毛皮，他们扩展了布设陷阱路线地域的所有权。印第安人的生活与社区的核心终将转向以商业为中心，原始时期的小群组织相应地削弱了。在南美，许多亚马逊流域的印第安人对商人已是负债累累，为了采集更多的橡胶而误了农时。生态的重新调整极大地改变了初民社会系统，个人经商的纯净的影响瓦解了公社式的相互依赖，腐蚀了法人团体的功能。说到底，文化潜移过程用不了多久就会使初民文化寿终正寝，世界上的所有人民将日益走向广大的工业社会。

人类学与现代生活

对文化潜移的研究，以及人类学学科覆盖面的不断扩大，使注意力从初民社会移向复杂社会。美国人类学家E. C. 帕森斯(Elsie Clews Parsons)和露丝·邦瑟尔(Ruth Bunzel)从二十年代起在中美洲印第安人中进行研究。他们尽管差不多仅能维持生计，但也生产少量剩余物在市场上出售。他们参加到由他们民族组成的政治系统中。对这种“农民”社会的研究使人类学面临现代社会

的问题。如同初民社会，农民们也被深深地卷入世界市场经济与现代国家的政治轨道之中，正在丧失其半自主的地位。农民在法国、德国与其它欧洲国家日渐消失，那儿农活越来越机械化，需要资本与贷款。随着农场规模增大，农场数量日少。现代的法国“农民”或许有一台拖拉机、驾驶卡车、观看电视、向农业发展咨询专家请教，同时又密切注意共同体市场的农业政策。他们的生活与不到半世纪之前的那种简单的耕夫生活有天壤之别。

211

为市场而生产专供销售的作物易于使农业趋于单一化。曾经几乎供给他自家全部食品的农夫已经成为现代的农民，他只种单一的作物，而在超级市场购得他的大部分食品。农场的专门化一旦受到外界影响就极其脆弱。在境况恶劣时，农民可依靠他自己的资源，但今天的豆农和甜菜农都受到政府的价格支持，处于世界市场价格的控制之下。农民已被他无法理解难以支配的力量逐出半游离状态，永别了他那自给自足的生活，不管愿意与否，成为国家经济不可分割的组成部分，成为政治体系中的一员。

通常所称的现代化过程给农民带来的创伤几乎不亚于初民。曾经试图缓和这一转折，使农民易于接受。援助非工业国的国际项目向那些地区派遣了以新的农作物和技术武装起来的农学家、饲养家畜的专家、医务人员与卫生专家、筑路工人以及甚至人类学家。后者，或称“应用人类学家”通常负责提出建议，使人们容易承受所面临的转变。应用人类学家在促进当地的公共卫生和其它一些项目上取得一些进展，但他们总的效果受到政府政策的限制。人们先不问他们是否应引进某项革新，但在之后却又要他们去研究引进了这些项目的后果，而纠正这些后果往往已是为时过晚。然而人类学家却为制定计划与政策者提供了极重要的信息：人类的行为不可避免地导致一系列对于那些负责决策的人来说根本不能期望、计划、或预料的后果。我们所有的人实际上既是历史的牺牲

品，又是历史的不自觉的创造者。

今日全世界正在发生巨大的变化，援助项目与应用人类学正淹没于这一浪潮之中。农夫的桃花源被卡车与飞机碾得粉碎，他们的视野开阔了，教育则使他们陷于更痛苦的失望之中，由于大众传播，他们的文化也接近了全民的文化。人类学家们着手研究农业公社，就好象它们如初民社会——只有极少数完全与世隔绝——那样来自另一个世界，但他们很快就懂得了，社区生活的结构与社会变化的方向，部分地决定于城市和国家政府的行为和政策。于是，对农业社会的研究就成为对于社会变化本质的更普遍之研究的一个部分，成为理解民族文化的必由之路。

212 城市已扩展到乡村，而乡民也进入城市。在货币经济中受到付薪劳动的诱惑，不发达国家中农村的高出生率，以及农场的合并与机械化，所有这些合在一起，使农民离开不能再养育他们的土地而涌入城市。四十年代后，人类学家曾偶尔研究城市，但在接触到城市中农村移民的苦难后，就开始了更为协调一致的研究。奥斯卡·刘易斯(Oscar Lewis)研究泰普兹特朗(Tepoztlan)的墨西哥农民村庄，尔后又跟随许多泰普兹特朗人去他们居住的墨西哥城郊。近年来，人类学家在那些定居于城市的美国印第安人中间工作，这些居住区有各种各样的种族民族和应有尽有的都市特征。

研究拥有大量人口，内部错综复杂的大型社会，就必须采用许多社会学方法，以保证资料的确切和典型性。在英国的人类学家中，方法论和理论同样服从于具体状况和研究的课题。功能主义一刀切的社会系统界限，并不适合于分析加丹加^①的铜矿或赞比亚城市中的付薪劳动者。曾经是严格的固定不变的方法论由此引

^① 扎伊尔之一省。——译注

起根本的松动,变得灵活,不拘泥。注意力由稳定的封闭的社会系统移向“社会场”或“社会域”(arenas),这是一个开放的概念,更多地涉及人际关系网络,而不是清楚划界的团体。“网络分析”旨在通过穷尽个人间的联系,直至理清缠绕所有人的各种各样的线索,或至少对于解决某个问题所必要的那部分,由此来描述社会关系。正如所研究的群体没有确定的边界一样,方法论也不是凝固不变的封闭体系。

城市人类学的一项发现是,原来来自农村的人们常常在城市中聚结在一个小小的区域里,保持他们原有的价值观、语言和习俗。社会学家赫伯特·甘斯(Herbert Gans)提出一个恰到好处的词汇“都市村民”,来描绘“城市街区”(city neighborhoods)内向与自我封闭的程度。至于任何纽约人、或芝加哥人、或波士顿人并没有从自己的经验中知道这些,这无关宏旨。居住于大城市的人们会在大众之中形成小小的“岛屿”,岛上的居民互相熟悉,懂得彼此的语言和价值,并且能形成小小的社区。于是他们就在熟人中找到了爱、友谊、以及安全保障。

大城市的邻近地区与城郊对于态度和行为的变化起到了缓冲作用,因而放慢了转向都市生活的速度。但它们只能延缓,而不能阻止城市居民的都市化。熔炉最终会起作用。总的来说,都市化是在工业化社会中一般正在发生的过程中的一部分。都市化首要的以及最好的例证就是城市,但不是唯一的,因为在技术最发达的社会中,城市与乡村文化的鸿沟正在迅速缩小。这是一个根本的转折,影响到社会生活的全部结构和性质。马克思关于资本主义影响的观念以及马克斯·韦伯关于合理社会生长的理论都已描绘了这一点。我们可以回忆起第七章中论述的这些方面的各个流派;梅恩关于从地位到契约的变化的概念,滕尼斯关于从乡土社会到法理社会之转变的概念,以及迪尔凯姆所述从机械的连带到有机

的连带。从这些奠基者们的作品中,从现代社会研究的观点中,我们能够预见到将来的总的轮廓。

现代社会,技术——如同爆炸一般地膨胀——点燃它的火种,不断增长的人口使之加速,它的标志是内部日益复杂与分化,正在奔向使绝大多数人无所适从和难以确定的将来。社会生活的基本格调和性质以及社会系统的变化使个人日益孤独,在社会中越来越不确定。广泛的趋势是,地位之归属让位于地位之获得,——列举过去为某种普适性所取代,后者认为,所有人的差别全在于他们的能力和成就。从一个观点来看,这是实现了要求自由和机会均等的希望;但从另一个观点来看,则是人及其劳动都还原为商品的结果,这是马克思的一个主要观点。在完全合理性的官僚政治中,工人的亲属、性别或肤色都应是无要紧要的,因为使用他或她的劳动的人所关心的唯有他或她执行角色的能力。于是,受压迫者的合法愿望通过将来后工业社会的进化就能得到实现,同时又不致成为蚁冢中无个性的蚂蚁,时间将会宣示这一天是否能够到来。

未来十年中的一个问题是,在抹去个人身份的许多传统尺度的同时,如何保持个人的价值。表面上看,个人的逐步独立、社会群体的日益松散,一般说来似乎会有利于强化作为积极的个人品性的个性,然而并非如此简单。盘根错节的亲属网松弛瓦解,参加礼拜的兴趣缓慢消退,小的经济体为大的联合企业所吞并,以及越来越隐姓埋名的城市生活。视若个性,实则孤独。再者,由于个人生活主要依据其社会关系,这些关系的离解与淡化就会失去自身的确定性。

普遍化与个性化都密切关系到界限模糊的社会角色的退化,关系到我们作为功能上特定个体的生活意义的增长。如果说以往的角色一般充满了感情色彩,那么新的角色将是中性的。相应地,
214 各种关系是非个性化的,不怎么需要个人的承诺,也没有什么酬

报。这些就是新型文化的因素。在这种文化中，个人如同社会中飘荡的浮萍，没有恨或是爱，从事缺乏意义的活动，在个人的自恋中转向自身。工业化中的人们早就与其劳动的产品相分离，现在，他又日益与他的伙伴，与他自身相分离。这就是将来的轮廓，虽尚未全面到来，但它的初潮早已漫过了地平线。

当代的另一个方向是，那种渗透了神圣气氛的社会生活渐次退出舞台，代之以彻底的世俗主义。这里所涉及的要比教会的命运广泛得多。教会近来似乎随着心血来潮变幻莫测的风尚，时而信徒盈门，时而门可罗雀。实际上正在发生的是，生活正在遗弃巫术，以及与之相关的惊讶感、敬畏感等，在蒙昧时期，正是这些支配了文化与自然的所有方面。科学的方法与成果侵入我们的日常思维之中，这可能是完全有益的，然而却排除了心荡神怡的感觉，毁坏了幻想的美景。

这些变化并非为美国，甚至也不是为资本主义社会所独有，而是所有工业化社会的普遍方向。这一碾磨过程的后果之一是，在技术较发达的国家中，文化的区别渐次消失，同时，世界上的初民与农民正在被我们的方式所同化。不能肯定是否这些趋同作用将会抹平所有的文化差异，但确定无疑的是，相似性将会增加，色彩鲜明的差异将会消失。我们正在走向某种世界范围的文化，然而有如此之多难以判断的因素，因而不可能对于这种文化作出确切预言。我们不了解我们的自然资源还能用多久，不能精确地预料新的技术，也不知道究竟能否避免核战争。我们只懂得我们是在未知王国的入口处，这是旧体制将要被新体制废止的时刻。这是一个极不确定的危险的时期，但同时也是具有甚至更多可能性的时期。

第十章 田野工作

215 实地研究是人类学全部四个分支的真正核心，在学术界和公众心目中，这正是人类学学科的确切特征。尽管如此，我还是在本书的结尾处而不是开首来讨论这个问题，因为这远非只是带着一本笔记本去野营。必须懂得，人类学即是要去理解人种志研究的复杂性，同样，要理解人类学家如何搜集资料本质上就是要理解他们寻觅到的资料。

所有社会科学都在不断地分化成越来越窄的专门性子学科，人类学也不例外。但是许多学科都失去了生机勃勃的中心，变成了一些彼此分离的碎片，相互之间既无共同语言也无共同经验。不过人类学因两个缘由而不致如此。首先，我们——体质人类学家、文化人类学家、语言学家和考古学家——都是文化与社会背景中的人类的研究者，我们赋予该领域以知识的统一性，并用共同的语言进行论述。其次，在不同程度上我们都是田野工作者。考古学家在世界各地到处发掘，从冰天雪地的北极冻土带到撒哈拉沙漠腹地的岩层，发掘人种志学家所研究的社会的历史遗迹，寻觅体质人类学家感兴趣的人体化石。许多体质人类学家在实验室工作，
216 但绝大多数都要从事某种田野工作，研究人类进化的专家在东非的偏僻地区获得了重大发现，比较灵长类动物行为的研究者在荒野研究几乎所有种类的猿与猴。人类学语言学家广泛地研究非书面语言，从而导致他们也去研究人种志同行们评价很高的初民群体。这些共同经验有助于人类学家结合成一个共同体，某些时候严酷的研究条件也加强了同行们的联系。已故的E.考夫曼有一

次问我，我们是怎样让我们的学生去亚马逊上游地区的，而他却无法说服社会学专业的学生去离加州伯克莱大学仅五英里远的斯托克顿(Stockton)。我答道：“我们授予他们荣誉奖章和紫心勋章，”意思是他们因生活的窘困而接受学院的奖学金。我还可以补充说，这也是学生受教育的重要内容，其实考夫曼早就知道这一点。

对于刚入门的人类学家来说，田野工作的重要性来自如下事实：实际观察所得与从人种志报告中读到的之间存在着巨大差距。当一位人类学家写下“邦戈—邦戈(Bongo—Bongo)是父系制。”那么这究竟是什么意思呢？邦戈—邦戈的亲属关系以什么方式归属于与其他“父系社会”相同的范畴内？人种志学家看到或听到了什么从而使他得出这一结论？简言之，在原始观察与正式的描述之间，田野工作者作了一系列判断和概括。人类学家进入实地考察时，他或她并未发现那里有什么事实等着他去收集。没有什么自明的、一目了然的父系制资料可以收罗起来纳入一个样本之中。固然人类学家是由他的观察出发来构造文化与社会系统，然而这已经过他思维的中介和过滤。因此，学生进行田野工作并不只是为博士论文搜集资料，而是要去获知社会事实的本性。

田野工作的准备

在进行人种志实地研究前必须先回答两个最大的问题：为何以及去何处？自然这两者是相关的，但前一个问题更重要。人类学家从事田野工作是要阐述某些理论问题或假说。或许这是极为深奥的课题，如关于时空的文化观对亲属制度的影响；或许是十分简明的，如专门用于销售的作物对初民社会的结构愈益增长的影响。不管理论涉及什么，田野工作者必然对本门学科作出充分贡献，而

不只是为了描述的目的才去做。

217 一旦确定研究什么，那么究竟去何处？几乎所有的文化人类学家只是专门去世界的一个或两个地区；如果我们的田野工作者是南美印第安人的研究者，他多半会选择通过考察古柯叶在玻利维亚生长的情况来研究专用于销售的作物栽种的影响。这还有附带的益处，它是一项适时且具有社会意义的工作，因为它考察了可卡因贸易——该地区的主要活动——中的第一个阶段。接着这位人类学家必须决定他要研究哪一个印第安社会，在哪一处确定地点进行研究，在那里他把理论搁置一边，专注于实践。要考虑的因素有：可进入性、健康状况、政治可行性、生命安全（这是总要考虑的，尤其在研究毒品交易时更应如此）以及对研究项目的合适性。通盘筹划这一切后，我们的人类学家即写出正式申请递交给基金机构或基金会。

野外考察的装备视去何处而定。公众心目中的人类学家形象是这样一个人：象M.米德那样出发去南太平洋的一个海岛，研究当地人的奇异风俗。人类学家固然还在这样做，但他们也去任何地方。近年来，一所规模很大的大学的研究生院将学生派往新几内亚去研究性别角色；去城市住宅复合体调查坐轮椅者的社会关系；去巴西亚马逊流域分析狩猎生态学；去大都市的医院研究做整形手术者的身份变化；去高耸的安第斯山脉的矿井了解阶级关系；去巴西的一个城市探索熔天主教和非洲信仰及习俗于一炉的宗教；去哥伦比亚农民村社调查咖啡种植者的社会结构；去撒哈拉沙漠研究图阿列格人的铁匠；去南非考察公共健康计划的设施。这些仅仅是几个例子而已。装备包括从买一张地铁票到购置全套野营器具，足够对付热带病的药品以及可用一年的食品和补给品。这是无法一一枚举的。

开始田野工作

不同的背景显然需要不同的策略，不可能一概而论。因而我将讨论在初民中典型的实地情形，即人种志学家对他们的语言一窍不通且从未研究过。这正是我与我的妻子 1952 年去巴西腹地塔帕若斯河(Tapajoz River)研究蒙德鲁库印第安人的处境。

绝大多数人类学家，不管是研究生还是有多年实地研究经验的人，基本上都是城里人，他们过艰苦生活的早期经历仅限于度夏令营或背一点东西。他们中的许多人对行将从事的田野工作毫无准备。一位丹麦人类学家约翰尼斯·尼古拉逊(Johannes Nicolaisen)骑着骆驼在撒哈拉沙漠中心漫游了三年，在图阿列格人中从事研究。一位同行中知名的德国人种志学家库尔特·尼穆恩达亚(Curt Nimuendaja)^①于二十年代和三十年代在巴西的印第安人中渡过了若干年，完全象印第安人一样生活。印第安人甚至赠给他这么一个职业别名，而他的原名是库尔特·翁克尔(Kurt Onkel)。比尔·奎因(Buell Quain)1938年独自去当时无人知晓的巴西上欣古河地区，坐牛车和独木舟整整花了一个多月去研究特鲁迈人。

我们自己的巴西之行谈不上艰苦，尽管我们从亚马逊河南岸的圣塔伦(Santarém)城沿塔帕若斯河上溯，至巴西印第安人保护署蒙德鲁库派出所这段旅程整整坐了一个月江轮。巴西人对我们旅途所经地区相当熟悉，只是尔后我们的活动进入了地图上未标出的地区。〔今天，由于陆地卫星(LANDSAT)测绘计划的施行，世

① 此名为印第安盖语译音，因不知其确切意义，译成汉语也只好采用音译。——译注

界上任何地方都有了精确的地图]然而,我们的旅行把我们带往远离电、冷饮、抽水厕所、舒适的床以及其它一切我们作为当然的生活必需品的地方。但是即使这种逐步的适应过程并不能使我们顺利进入一个印第安村庄。

每一位在根本不同的文化中从事田野工作的人类学家都报告说,在田野工作的最初数日乃至数周内,他或她经历了一种我们称之为“文化冲击”的心理状态,不仅研究异国的学者有此感觉,甚至旅游者第一次面对不用英语的海关官员时也会感到脆弱乏力、孤独无援,在美国处于严重残废人之中的田野工作者承认,他们的第一个冲动就是逃离。当一个人脱离他本乡本土的文化和语义系统、发现自己身处其行为和词意对他来说或是变形或全然异己的情形或世界中,就会发生文化冲击。这是日常生活经验的一部分,一旦人们变换工作或移居它处就会发生这类情形。我至今记得很清楚,我与妻子在中西部着手一项工作后不久即迫不及待地寻找其他由纽约迁来的伙伴。然而,对于身处初民之中的田野工作者而言,意义系统的改变,亦即文化系统的改变是完全彻底的。这就是我们在一个蒙德鲁库村庄最初几日的处境。

来看一下这种境况吧。我们对蒙德鲁库语一窍不通,它是一种图皮家族语言,但与标准图皮语却无法相互交流。已学习了后一种语言有点象学了德语而去英国工作。有少数我们的新邻居讲蹩脚的葡萄牙语,这是巴西的国语,但两小时后我们就明显察觉他们不愿用这种“外国语”交谈。对于他们来说,巴西正如美国——那是他们研究人类学的客人的国土——那样陌生。尽管我们极为窘迫,我们还是能以葡语告诉他们我们的基本要求。在奎因去特鲁迈人地区时,该地区竟无一人懂葡语,他只好指指自己的嘴并跑上去吃和喝来表示他的饥渴。与我们不同,奎因仍属完全孤单之人,他无法与任何人交谈。

文化冲击的主要症状是压抑、退避和失范(anomie),失范是迪尔凯姆用于描述无规范和来自文化的价值与意义的异化的词汇。如果人们不能理解周围发生的一切,尤其是他知道他听不懂的谈话就是在议论他时,感到压抑是完全正常的,也是可以料想到的反应。除了语言障碍外,刚来到异地的田野工作者还有更迫切需要考虑的问题,他可能担心当天晚上吃什么,吃不吃?绝大多数人类学家去考察地都带着食物,但所有人都不同程度地依赖于当地的鲜肉或鱼以及蔬菜的供应。如果考察地附近即有商店则毫无问题,但亦可能上商店要费几个星期的时间。我们只有两打肉罐头,光吃我们自己的贮备只能维持一个月左右,随之就需主人们给我们提供新鲜食物。作为报酬,我们给他们制成品如衣服、针、剪子、小刀、大砍刀、斧子、鱼钩和玻璃球。但在初来乍到之时,我们不能保证这种交易是否可行,我们对将来的盘算是极为实在的。

另一个当务之急又增添了田野工作者最初的忧虑:人们会让他或她留在那儿吗?极少数人类学家甚至不得不担心他们会受到暴力“欢迎”。我急于要向读者再次保证,与漫画中人类学家成为自愿提供资料者的盘中之菜相反,在该学科的全部历史上只有一位人类学家因其学科而被杀。人类学家一般去已归化的群体中,他们没有象官员、商业剥削者和传教士那种隐匿的动机。初民几乎总是友善地看待外来者,后者为了改变一下就要尊重他们的风俗,希望学习他们的语言。但有些群体受到统治社会的非人虐待以致于他们排斥一切外来者,而一些人类学家又不太识趣从而成为讨厌鬼。当地人一般的反应是有礼貌地敦促人种志学家离开,或者干脆不搭理他。不管怎样,实地旅途的最初几小时或几天是关键性的,而它的不确定性正是文化冲击的主要因素。

上述讨论提出了人们如何自我介绍的问题,答案简单明了:你用他们能听懂的语言直截了当不卑不亢地告诉他们:为什么你要

到这儿来？你究竟要做什么？尽管使他们弄明白要花不少时间，但
220 我和我的妻子总是遵循这一准则。许多蒙德鲁库人怀疑我们是天主教传教士，因为我们显然既非政府官员也非商人，除此之外他们所知的白人就只有传教士了。两三个月后他们明白了我们的作为，但无论如何也弄不懂我们竟以此为业。他们会问我：“在你们国家你打猎打什么野兽？”我们设法极简单地解释我们来此的目的。一年之后，我在美国西部的一处印第安人居留地又重复了这一过程——亦即那次我向一位老妪尽力说明自己的身份，她听我说完答道：“那么，你是一名人类学家了。你怎么不早说？”不消说我感到窘迫无比，这真是咎由自取。我现在告知我的研究生的另一条法则是：决不要对提供资料者摆出屈尊俯就的样子。

进入一个初民社会当然是忧虑重重，但比人类学家无法言说更严重的是孤独。他的茫然无知不仅只是语言，而且还包括行为和表现，他无法解释社会行为。我们初抵蒙德鲁库人那里时感到十分窘迫，因为除首领一人外，谁也没有上前迎接我们。稍晚才知这是当地的正常礼节，人们在与客人交谈之前先让其安顿下来。首领迎向我们，因为他深知自己是全村人在外界面前的代表。我们大踏步地上前紧紧握手、同时直盯着对方眼睛的美国方式使蒙德鲁库人感到浑身不自在，因为这种方式打乱了他们待人接物的所有微妙准则。这些东西因文化的不同而异，在巴西阿拉瓜亚河（Araguaya River）地区的塔比拉佩人中，常以礼仪性的哭泣来欢迎客人。

正如塔比拉佩人的情形一样，世界各地表达情感的方式形形色色。蒙德鲁库男人除了笑之外，尽力克制所有的情感流露。在第一个月里我们简直难以揣摸这种表面的禁欲主义背后隐匿了什么。西非人常以笑声表示窘迫，而他们的欧洲教师却把这当成对待学习的傲慢态度。我在南撒哈拉的图阿列格人中从事研究时，

要弄清向我提供资料的人的反应，通常的问题在于男人们戴着面纱，遮住了眼睛以下的脸部。面纱挡住了嘴，这地方正是美国人用以察觉他人的态度和情感的部位。我用了几个月的时间来研究瞳孔的放大和鼻梁上皱纹的舒展所泄露的信息。在我田野工作的过程中，我注意到图阿列格人一再调整他们的面纱，或是让面纱滑到鼻尖，或是拉上去只露一线目光。一开始我错以为是烦躁不安或只不过是打扮所需，后来我察觉他们是在传喻某种信息。与同龄人在一起时面纱戴得较低，但在岳父面前则要戴高些，面纱的位置表达了社会的距离。知道了这些同时也就学会了象征性语言，也²²¹就是在从事人种志工作。但在获得专门知识前，人们不仅要与自己的文化相分离，而且也要与自己生活于其中的人们的文化相分离。这是真正的失范，尽管这与迪尔凯姆心目中的失范处在完全不同的背景下。

刚来到初民社会的田野工作者实际上是一条离水的鱼，我们不禁要问：他或她如何应付这一局面？文化冲击的压抑方面导致了避开互动的倾向；即使没有压抑，境况也是如此令人不寒而慄以致他只想逃离此地。除了打道回府——这很少发生——外，他可能呆在住处，给家人和朋友写写信以尽力保持某种人类交往。如果有同伴的话，情况就好一些，我与我妻子在我们进入蒙德鲁库村庄第一周内彼此交谈之多空前绝后的。（与其余人类学家一样，当我们重新进入美国文化时又经受了一次文化冲击。）文化冲击是痛苦的但也是短暂的，人种志学家到达之后不久即开始忙碌起来。他的第一项任务就是学习语言。

语 言 学 习

所有人类学家都赞同要以本地语言从事田野工作，对本地语

言一无所知时这真是艰苦卓绝的工作，即使稍有所知也是困难重重。在美国和欧洲的大学中开设如此多的语言课程，如阿拉伯语、汉语、印尼语、日语、印度的印地语和乌尔都语、非洲的斯瓦希利语和蒙萨语；但这些课程对世界上大多数语言——共有一千余种——都不顶用。因而就必须到当地人那儿去学习语言，通常既无词典也无语法。美国人尤其不能去问没有教科书怎么会学好语言呢？因为他们有了教科书也学得很糟。而是要考虑到我们的教学方法可能是我们的语言地方主义的原因。我认识一些没有受过任何正规教育的非洲人能够十分流利地讲两三种非洲语言以及阿拉伯语，兼会英语或法语，或两者全会。亚马逊流域西北部有一个地区，那里的印第安人能够流畅地说五六种语言，包括西班牙语。所有这些人都以老式的方法学习语言：他们不断实践直到学会。而且，他们还到说其它语言的人那里去实践和使用。这正是我们的军事语言学校最欣赏的“整体浸入法”，尽管他们的学生浸入的程度远不如人类学家那么完全彻底。

田野工作者通过仔细地对照、聆听和询问来学习语言。他开始先学常用词如身体各部分，再扩展到当下环境中的事物，逐步积累词汇形成词汇表的一部分。在此过程中，他也学习正常的发音，
222 实际是学习这门语言的全部发音体系或音位学。下一步是人种志学家仿效听到的那样尽力去说出一系列词汇。他迈出的第一步往往谬误不少，有时笑话百出，但他的老师们一般会耐心地纠正他的错误。于是他的能力逐步发展，从一个只有三十来个词汇的结结巴巴的初学者逐渐达到某种流利程度。所需时间视语言难度以及学生的语言能力而定，但要六个月到一年时间才能应付详尽的采访或参加群体交谈。正如每一个用外语交谈的人都深知这是相当费脑的。

虽然在研究早期可以求助于翻译，以后仍可请翻译帮忙，但学

习所研究民族的语言对于采访仍然必要。然而我们将要看到，人类学家在日常互相联系和观察的来往中学得了许多，这里就需要语言——即使不够流利——的交谈。除了简单的交流外，关于语言的知识是进入作为文化重要部分的范畴和意义的全部领域的钥匙。人类学家能从语法中找到他们如何使时间和空间概念化的大量线索，而他们的词汇则显示了他们的分类系统。例如布伦特·伯林(Brent Berlin)和保罗·凯(Paul Kay)在许多社会范例中考察了描述颜色的词汇，在1969年得出了令人惊讶的发现：在最简单的人类社会中只有两个颜色词汇，即黑与白。在有三个颜色词汇的社会中，添加了红，于是产生了白、黑、红三类颜色词。增加第四种颜色词的社会总是在绿与黄中择一，决不会两种俱全。然而，增加至第五个颜色词的社会里，五个颜色词汇是白、黑、红、绿和黄。而且，一个社会认出颜色的数量与社会由简单向复杂的社会进化序列相同步。解释这一点可有多种理论，但这会偏离我们的目的，我们旨在强调懂得语言的重要性。

参与性观察

人类学方法的标志就是参与性观察，这是一个笨拙的词汇，其意义仅指研究者生活于他所研究的人之中，参加他们的社会生活，观察正在发生的事情，不懂就问。要研究亚马逊流域深处的印第安村庄，除了生活于所研究的社会中别无它路。但研究我们自己的社会也可用此方法。在研究城郊的社区时，即使距家只有十英里，田野工作者也应该住在那里。研究者作为“病人”在精神病院的病房里一住数日，精确地观察精神分裂者的行为。一位人种志学家在那不勒斯的一个贫民区住了一年多，在某种环境下常与情节较轻的罪犯相交往，而在这种气氛下若去提问或采访都是不

明智的。于是他和他们住在一起，仔细地观察和倾听，以后再将观察记到笔记本上。

绝大多数实地的情形不会如此复杂，一般可作笔记或录音。要是我们不作笔记，提供资料的蒙德鲁库人便会感到不快，觉得我们似乎没有把他们的话当回事。但我们的大部分信息来自日常交往过程而不是来自正式的采访。人类学家在村社中四处走动以观察正在发生之事，加入当地人的活动，与相遇的人闲谈。但在田野工作的早期则仅限于被动的观察。

我们已经说过，对于刚到初民社会的人种志学家来说，周围的活动是毫无意义的。他所获知的第一件事就是村社中的生活看上去乱成一团，人们走来走去追求自己的目的和利益，不受时间和首领的约束。不久他发现，这种缺乏强制以及导致许多超越家庭需求的任何理由，都给被研究的初民带来了许多闲暇时间。由于无法与之交谈，这位人类学家便变成了一名看人者（people-watcher）。他记下〔他们的〕饮食和居住地设置，跟随着人们以观察他们耕种，观察他们怎样走路、怎样利用自己的身体，在他们做事时察看他们的肩头，在他们的屋里留意居住者的活动，给所有东西拍照。

既然人种学家以对原先意义毫无所知的目光审视一切，则在此最初阶段可获得富有价值的信息。他有点象那个叫喊皇帝没有穿衣服的小男孩。但田野工作最大的收获来自六个月之后，因此要进行有效的研究至少要一年时间。有了某种对话能力后，人类学家就可以即景提问，亦即不再是坐在屋里去询问打猎之事，而是与猎人结伴，有问题随时问。这是比抽象提问优越得多的技巧。

如此息息相关地与一个小型村社的人生活在一起，就将使他或她不管愿意与否，都成了某种文化的参与者。不管这些人对人类学家来说是多么陌生，可以肯定在当地人心中他甚至更为古怪。在整个逗留期间他一直是众目睽睽的中心，别的村社的人也

会来看他。别的蒙德鲁库人甚至因为我们没有住到他们村去而对我们愤愤不满。人们川流不息地来看望我们，我们简直没有一点清静。如果我妻子正在睡觉，妇女们就会轻轻地摇她的吊床并问道：“约兰达，你睡着了吗？”我们的居所是夜晚讲神话、听收音机²²⁴的聚集地，他们很细心地观察我们的活动并且加以评论。简言之，在我们所居住的两个村庄中我们成了重要人物。

人种志学家处于某种文化中，但只有他呆在自己的家乡时才真正属于该种文化。极少数人类学家试图“变成当地人”，但仍然被当地人当作外人。我与我妻子按蒙德鲁库的饮食度日，睡与他们一样的吊床，住在一所蒙德鲁库房子里。然而我们穿美国式样的服装以防范骚扰整个地区的小虫，而且我也没有住在男子居所中。尽管在文化上我们还是美国人，但随着岁月逝去美国离我们越来越远。而蒙德鲁库虽然一开始很陌生，却变成了我们日常的社会实在。虽然邻人从头到脚纹身，但我们很快习以为常。更重要的，他成了我们的邻居，我们已经安顿下来了。

人类学家在村社中的日常接触，乃至他自己的错误，都可使他学到很多东西。诱使提供资料者说出家谱一直是一件极其困难的事，这曾使我十分烦恼，因为别人教导我们说，研究亲属关系的第一步就是要搜集提供资料者的家谱，指望将这些家谱联结起来从而得到整个村社的家系。然而，我的提供资料者记不起他们祖父辈的名字，有少数人则坦率地声称不知道他们双亲的名字。就这么蹒跚地摸索着前进了一段时间，最后有一个男子激怒地对我说：“你以为我们就象你们白人那样信口谈论死者的名字吗？”于是我偶然揭示了一个关于死者名字的禁忌，从而在工作中开辟了一个新方向。

我们与蒙德鲁库人的互相联系反映出他们的社会系统。我们不久发现两性间的划分如此严格以至于我只能在男人中工作，而

约兰达在妇女中工作。男人们不知该怎样对待我的妻子。她是位妇女，却不是蒙德鲁库妇女中的一员。蒙德鲁库人并不象要求他们的妇女那样要求她，她也不会扮演蒙德鲁库妇女那样的角色。她决不会偷偷地碰神号，但她直盯着男人看，在笑的时候也不掩上嘴。上了岁数的男人戏谑地称她是荡妇(wanton)，而年轻人只是简单地把她的行为当成白人的古怪方式，不屑一顾。至于我，当有个妇女佯装无知地问我美国人的阳具是否很粗大之后，我就再也不去采访妇女了。

参与性观察的优越性之一是，通过采访可以得到一个民族的规范和价值，然后从观察他们的所作所为来检查他们是否遵从这些观念。以问题表作为原始资料来源的社会科学家则做不到这一点；²²⁵ 尽管他们的论述具有数学上的确信度，但调查研究的结果常常不可靠。因此，1982年的加利福尼亚州州长选举之后，在被调查的人中只有不到5%的人承认他们不选汤姆·布拉德雷(Tom Bradley)是因为他是黑人。任何住在加利福尼亚的人都知道，这个数字低得简直可笑。

采 访

由于规范与社会实在之间存在着张力——常常是对抗，因而不仅需要参与性观察，而且有必要进行正式的采访。本世纪初，美国人类学家无休止地采访为数不多的最年长的提供资料者，抓紧记录濒于灭绝的印第安文化。即使在并非必需的场合，仍然值得作些采访，尽管这需要和形形色色的人谈话。

文化人类学家比任何其他社会科学家用更多的时间从事详细的采访。实际的采访技巧视研究者与所需资料的种类而定。有些按严格的提纲提问，同一问题可以去问许多人，而有些则可提供

资料者随心所欲地叙说。还有一些或许从某个主题开始，然后由着对象去说，在他离题太远时，再不时将他引回到原先的主题上。

要搜集广泛的资料就必须进行采访。观察会提供揭示宗教信仰的钥匙，但需要几个小时的采访来充实它的内容。同样，必须留意地去听所用的亲属称谓，但唯有仔细地提问才是充分理解亲属制度如何起作用、尤其是理解这些称谓对人们的含义的唯一方法。除了耗费时日听故事外再无别的方法来收集神话。夜晚，我总是坐在蒙德鲁库人中，面对着众多的听众细心地引导讲故事的人说出他们的神话，因为这有助于它们万世流芳。根据课题，可以采访一批人或常常是一个人，后一种情形常见于收集生活史的时候。这些也是人类学家所作的最长的采访，我们某些最有价值的人种志资料就是有一本书那么厚的传记。因此，人种志田野工作就依据着采访、观察、互动和日常交往。但它总包含着与所研究的人保持亲密和长期的联系。

在复杂社会中的研究

绝大多数人种志学家在现代工业社会中只要可能就仍然运用参与性观察技巧，但他们面临新的问题。假定提供资料者即是该社区的代表，即使在初民群体中也很危险，因为个人与个人在某种方式——一种文化即据此方式而被理解——上可以是大相径庭²²⁶的。然而在复杂社会中，假定人与人同质更是愚蠢透顶，因为如我们所知，人群已被多重的深层划分纵横切割，每一部分均有其亚文化。在印度，人们不能只与高种姓的婆罗门交谈就算研究了一个村庄，还必须与贱民交谈。同样，研究美国社区的人认识到贫苦黑人的文化截然不同于中产阶级上层白人的文化，甚至因为中产阶级成员的白人和黑人对生活的观点也迥然相异。

现代社会中的巨大差异迫使人类学家采用由社会学首先创导的调查统计方法。用人口调查表和问题表得到社区的概貌——代表了什么样的集团，人口比例如何——并可从所掌握的划分中作进一步的研究。人类学家可以只在一个亚群体中工作，某种程度上他的任务就简单了；但如果研究整个社区，他就必须通过采访和问题表从各个亚群体的代表那儿获取信息。于是他的方法就很象社会学家的方法，田野工作技巧应随研究背景而定。人类学家和社会学家的区别是他们的全局观点，即试图研究一个群体或亚群体的全部生活方式。这也影响到对资料的人类学解释。

解 释

直至六十年代，人类学家一直自信他们的“客观性”，以为他们的报告抓住了某一文化的实在，没有受先入之见或倾向性的影响。人们认为社会学家是在自己的社会中工作，同样是他们所研究的价值承受者，故他们的解释就不免产生偏颇。据说人类学家避免了这一缺陷，因为我们研究的完全是陌生的文化，我们能够在不受共同价值和意义的影响下考察其它文化。我们认为我们是照相机。

在六十年代的动荡中所有这些都发生了变化。1970年社会学家阿尔文·古尔德纳(Alvin Gouldner)出版了《西方社会学面临的危机》一书，总的说来猛烈抨击了功能主义，尤其是尖锐地驳斥了社会学的客观性。古尔德纳认为二者都是政治意识形态；功能主义是粉饰现状的理论，客观性无非是说这只杯子一半是满的，而不说这只杯子一半是空的这样一种方法。差不多同时，我出版了《社会生活的辩证法》(1971)一书，采取一种非政治的途径，认为超然的人类学客观性是一个神话，在所有研究中，主观因素都注定要

渗入到解释和观察之中，不论是在我们自己的社会或是初民中均是如此。

不消说，我们的见解不会被所有的同行全盘接受，尽管极富讽刺意味的是，这些观点作为已接受之真理的一部分，在全国各地都教授给研究生。人们早就深知不存在完全的客观性，但一直没有系统地揭示这一点，这主要是因为我们从未验证彼此的研究结果。绝大多数人类学家挑选不为人知的群体去研究，作为某个社会的第一位田野工作者，他尔后就可使用他所专用的名词：“我的民族”。再者，某一时期人种志学家总是远远少于被研究的人，该职业不允许重复研究的奢望。这就导致一种在实验科学中决不能容忍的局面：没有通过重复研究来核查结果。

这种情况到1941年有所改变，O.刘易斯在那年再次研究了墨西哥泰普兹特朗的村庄，那里曾是罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield) 1926年从事田野工作的村社。刘易斯本意是以雷德菲尔德早年的工作为基础，研究这个村庄所发生的社会变化。然而他所搜集的资料却根本有别于雷德菲尔德的资料，以致于不得不假定：或者是文化发生了巨变，或者是他们中谁错了。雷德菲尔德描绘的是浸染了宗教和家族价值的村社图景，协调和合作是村社的规范。刘易斯的图景相反，泰普兹特朗是被敌对情绪、嫉妒和竞争搅得四分五裂的村社，自我利益甚至压倒亲属关系的联结。他们两个人的观察和解释如此迥然相异，难以解释为由于社会变化所致。然而，两者又都是经验丰富的人类学家，在同行中很受尊敬，究竟是怎么回事？

回答这个问题比人种志本身更重要。作为个人而言，两者是有殊异的。雷德菲尔德来自中西部背景的盎格鲁撒克逊新教徒，而刘易斯则是纽约人。他们的人种志反映出各自的背景。雷德菲尔德的人类学与社会学训练强调韦伯及其同时代人的理论观点，

认为亲属关系和村社连带以及神圣价值是传统社会的核心。雷德菲尔德把这些全找出来了。刘易斯来自哥伦比亚大学的研究生院,那里对研究人格兴趣极高,突出社会冲突和经济斗争的主题。刘易斯也找出了这一切。

显而易见,雷德菲尔德和刘易斯的人种志受到各自的人格、养育他们的亚文化、他们的政治观点、培养他们的理论学派等深刻的影响。这是不是说他们之中谁错了或两者都错了?这是否给整个人类学事业蒙上了阴影?完全不是这回事。毫无疑问双方的报告都很精确,他们只是分别涉及不同类的资料。雷德菲尔德搜集人们关于自身的意识观念,列维-斯特劳斯将此称作“提供资料者的社会模式”,这种描述几乎总是笼统的、简化的和高度理想化的。相反,刘易斯则深入到表象的背后,揭示社会生活的每一个“真相”。雷德菲尔德把文化作为一个符号意义系统来研究,刘易斯则按社会关系的本来面目考察它们。在两人[的歧异]中,人们得到了对整个泰普兹特朗文化的清晰理解,这特别有价值,因为它用轮廓分明的线条向我们展示了文化价值和社会活动之间经常存在着巨大的矛盾。我们从我们自己的社会懂得了这一点,但知悉简单的农民村社同样如此是极富教益的。

近年来,人类学家已经留意不让主观倾向性影响人种志,从我们理解周围发生之事的真正方式一直到我们陈述资料的理论框架莫不如此。[带有个人色彩]这并不必然就是罪恶,只要我们时时清醒地知道我们工作上存在着个人的、政治的和意识形态的立场观点。至于贯穿于田野工作中的理论信念,不仅不是累赘,而且是绝对必要的。教过我的一位老教授一直告诫他的研究生:“没有事实支持就没有理论,在理论母体之外也没有事实。”我们对经验材料加以概括从而形成理论,但材料本身因被看作是较大结构中的一部分,所以才是相关的。

我们在本章开始时即谈到，文化的事实并不是离散的实体，不存在唾手可得的信息“珠宝”。在一两年的田野工作中，人类学家进行了千百次观察，只有很少一部分资料可用于他的著作和论文。这些〔所用的〕“事实”是再生性的、图式化处理的，从某种理论观点看对他有意义，事实与理论以一种动态的创造性的方式互相促进。

最后，人类学家并非照相机或居于客体之外的主体，并不象从显微镜里观察那样。我们现在都深知，观察者是他正在观察的对象的一部分；我与我的妻子不是在研究一群印第安人而是一群印第安人围绕着两个美国人类学家。我们用被他们的意义和知觉改变了的目光观察他们；他们成了我们主体性的一部分。就我们利用这种主客体合并的程度而言，可以说我们的田野工作是“反身的”。今天的研究生已经熟练地掌握了这一点，他们正在从事比自己的导师更为优越的人种志研究。

结 语

229 论述到此结束，我们已经阐明了人类学的范围与见解，陈述了它的发现。我们已经回答了什么是人类学，还存在这样一些问题：为什么？人类学有什么用？它满足了人类的什么需要？少数民族的观淫癖和收藏古董背后究竟有什么目的？这些似乎都是异常困难的问题。

要回答具有如此根本性质的问题，只有再提出别的问题，这是古希腊哲学家作辩论和纽约熟食商店的店员在兜售时所用的辩证方法。首先必须考虑的反题是：为什么不？是否有比研究和思索人类状况更好的活动？让我们也问一下：什么是人类的目的？所有的人根据文化、信仰以及在生活中的位置都会有不同的回答，因为我们对人类目的的理解归根结底来自我们的文化。人类学的答案是——显然是简化的——我们这个物种在任何绝对或终极的意义上根本没有目的。

三十多亿年之前，某些偶然事件降临于碳分子之上，从此便开始了生命。这些事件可发生于宇宙的任何角落，只要那里有相似的适宜条件，而且这些事件会一而再、再而三地发生。在漫长的岁月中，我们这个行星上生命的进程逐步分化，形成了多种生命形式。
230 进化的方向和生命唯一绝对的目的，就是要将原生质扩展到环境中所有适宜的场所，仅此而已。为了不被认为是冷酷的甚至虚无主义的观点，应该回想一下这正是全书潜在的前提。生命确有目的和价值，但这是人授予的。因而，我们是有意义的只是因为我们相信自己有意义，我们的意义是任意的。这就是人类学的最大教益

之一，也是它所以存在的充足理由。

这门学科具有多方面的社会用途，这不同于它的广泛目标。在赤裸裸的功利主义水平上，人类学家给不发达地区带来了户外厕所、新工具和种子。他们为迁徙者的定居提出建议；阐述经济发展规划。正是这些用途对绝大多数美国人来说才算说得过去，他们从未怀疑每年花上百万美元让成年人去玩儿童游戏这种习以为常的事情，也不思考一下电子启罐器、滚动除臭器、烟雾冲洗器以及充斥我们社会的各式各样华而不实的小玩艺、中看不中用的器具究竟有没有价值，却会问：人类学有什么用？

如果运用恰当，应用人类学可以成为有力的工具，但人类学真正的实际用途在于它的教育功能，从F. 博阿斯时代起，人类学是反对种族理论唯一有效的呼声。说到底，必须要由种族主义的牺牲者参加反种族主义的斗争，因为这场斗争本身即是他们解放事业至关重要的一部分。然而，种族主义观念必须为其它观念取而代之，人类学在驳斥和瓦解这种偏见的意识形态方面获得了卓有成效的胜利。这是一场代代相传的战斗，因为种族主义服务于重要的政治经济利益，但这也是一场所有事实均与人类学观点相一致的斗争。人类学观点就是：不同人的风俗与成就的差别并不是由于隐秘的生物学力量，而是来自文化。

文化的观念在其它方面也是革命性的。它标志着在社会的客观化和非神秘化的道路上迈出了重要的一步。同时，它也抹去了社会生活的某些灵光圈，使之更接近于理性。人们曾以神圣之物的象征体系来描绘他们的社会，而现在则用科学的语言来作此描述。社会中出现令人敬畏的超自然力量的地方，现在却成了人们批判的目标，事物再也不是万世不易的了。于是就产生了这样的希望：一旦理解文化的力量，我们就能容纳和控制这些力量。因此，在理解社会的过程中，我们自己就从社会中分离了出来。我们思

考自身的方式产生的变化，其尺度还有待澄清，但涉及面极其广泛。千真万确，在超越以往所经验的任何事物的程度上我们正日益具有自我意识。

231 人类学的用途和影响巨大无比，但它为自己所设定的真正目标正是描述和解释人类的道路。我们是昙花一现转瞬即逝的动物，我们的生命在人类史的弹指一挥间即化为乌有，而人类史本身在星际时间里也不过是一道闪光。我们的目的是我们自己设计的幻象，如果我们的最终目标是我们自己的创造，那么我们自己就是这种主题的主题。除了寻求对我们周围的一切以及对我们自身的理解外，我们还有什么要做？许多学科都研究人类的境况，但唯有人类学试图在时间和空间中考察我们这个物种生涯的全貌。占卜者、制造神话者和神学家曾肩负向人类解释人类自身的重任，他们的时代已经一去不复返了。研究人类的世俗学者取而代之，承担起理解人类在宇宙中的位置的责任。人类学事业的结论缺乏其前任的诗情画意，但它的好奇心所揭示的世界同样五光十色、异彩纷呈。

词 汇 表

acculturation 文化潜移 由社会间直接而持续不断的接触导致的文化变迁。

animatism 泛生论 信仰脱离肉体的、非人格化的超自然力。

animism 泛灵论 信仰人格化的超自然存在物,如神、灵魂、鬼和精灵。

avunculate 舅权 一个男子与他母亲的兄弟之间亲密特殊的关系。

avunculocality 从舅居 夫妻婚后与新郎的舅舅住在一起。

bilaterality 双系性 从父母双方家系中取得同等的继承权,并且与父母双方家系有相等的地位关系。

bilocality 双居制 夫妻婚后或者与新娘家、或者与新郎家住在一起。

caste 种姓 职业上专门化的内婚制群体的等级制度,该群体的成员资格决定于归属性遗传和与其他种姓的仪式分隔;以印度最为典型。

clan 氏族 外婚制单系血统群体,它的成员相信自己承自一个神话中的祖先,但并不从家谱上去追溯这一纽带。

cross-cousin 交叉表亲 某人与其姑母或舅父的孩子构成的关系。

cultural ecology 文化生态学 分析资源、技术、劳动和其他社会制度间关系的方法。

cultural evolution 文化进化 有序和进步的文化与社会变化,导致社会政治单元更加复杂和庞大。

culture 文化 产生于社会、并通过社会化而世代相承的意义、价值和行为准则的综合系统。

culture area 文化区 以该地区内诸社会的文化相似性为特征的地理区域,这种相似性源于共同的环境及传播。

diffusion 传播 社会间文化特质的蔓延。

double descent 双血统 在两个家系都具有单系血统,人们的一部分权利和职责承自父系,另一部分权利和职责承自母系。

duolocality 分居制 夫妻婚后一开始仍住在各自的家中。

- endogamy** 内婚制 在自己的亲属群、地方或其他群体内部的婚姻。
- exogamy** 外婚制 要求超出自己的亲属群、通常是超出某个亲属单元的婚姻。
- extended family** 扩展的家庭 共居一起或毗邻而居、互换货物和服务的一群亲属。
- function** 功能 一种文化或社会特质对整个文化与社会系统的运作的贡献。
- functionalism** 功能主义 由 E.迪尔凯姆建立,并由 A.R.拉德克利夫-布朗引入人类学中的理论,它试图以社会各部分的功能关系解释社会。
- hypergamy** 越级婚姻 一个男子与来自更低等级群体的女子的婚姻。
- kindred** 宗族 通过每个人的血亲、经常还有姻亲纽带进行双系追溯而形成的亲属网络。
- kula ring** 库拉交易圈 新几内亚北方各岛民群体的人彼此间礼仪物品的交易网络。
- levirate** 夫兄弟婚制 一个男子与其寡嫂之间的优先婚姻。
- lineage** 世系 通过在家谱上排出血统来自共同祖先的这些人所组成的亲属群;这样的血统是单系的,会产生父亲世系和母亲世系。
- market exchange** 市场交换 由相遇于市场的买卖双方的活动结合而成的经济体制。
- matrifocality** 母核制 以女性的领导和连带为特征的家庭制度,其中男性只扮演微不足道、有时是过渡性的角色。
- matrilineality** 母系 通过女方家系来计算血统和亲属群成员资格,权利和义务也承自母亲,并通过母亲家系传下去。
- matrilocality** 从妻居 夫妻婚后优先居住在新娘家中。
- moiety** 偶族 社会分成两半;在许多初民社会中,偶族的成员资格是由单系血统归属的,每一半都奉行外婚制。
- neolocality** 新居制 夫妻婚后独立于男女双方家庭另择新居。
- nonunilineal descent group** 非单系血统群 或者从男方家系、或者从女方家系追溯其成员血统的亲属群,也称为亲族血统群。
- nuclear (conjugal) family** 核心(夫妇)家庭 一个丈夫、一个妻子和子女们组成的亲属单元。
- parallel cousin** 平行表亲 某人与其伯(叔)父或姨母的孩子构成的关系。

patrilineality 父系 通过男方家系来计算血统和亲属群成员资格,权利和义务也承自父亲,并通过父亲家系传下去。

patrilocality 从夫居 夫妻婚后优先居住在新郎家中。

phratry 部落分支 由亲密关系联结的两个或两个以上氏族。

polyandry 一妻多夫制 一个女子与两个或更多男子的婚姻。

polygamy 多配偶制 复数婚姻:有一妻多夫制和一夫多妻制。

polygyny 一夫多妻制 一个男子与两个或更多女子的婚姻。

potlatch 赠财宴 竞争群体之间认可等级的仪典性宴请和赠礼;常见于北美西北海岸的印第安人中。

reciprocity 互惠性 由赠物或其它无偿服务并指望接受方或他人同样以物品或服务回报而形成的经济交换。

redistribution 再分配 通过将货物汇集到某个中心人物或机构处,而后者又按某种社会目的重新分派货物所形成的经济交换。

revitalization movement 振兴运动 常发生于经受沉重压迫的社会中的宗教运动,它允诺从丧失中得到解救并重新解释了人类状况。

role 角色 对具有某种特定地位之人所期望的行为。

sacred and profane 神圣的与凡俗的 以迪尔凯姆对行为和事物所作的对比,一类必须敬畏、崇敬、恐惧和远避,与之对照的另一类则是普通的、世俗的。

shaman 萨满 宗教施行人,据信与精灵有特殊关系或可控制精灵。

social system or structure 社会系统或社会结构 社会互动的相互调整规则;社会组织成功能上相关的群体和地位。

sororate 妻姐妹婚制 一个男子与其亡妻的姊妹的婚姻。

status 地位 社会系统中的位置;地位可由人出生时的归属设定给个人,或通过生活环境得到——亦即是获致的。

structuralism 结构主义 由列维·斯特劳斯建立的思想流派;该理论表明二元性和互惠性进入了人类心灵中并且在文化制度中得到表现。

syncretism 调和 来自不同文化之特质的熔合和交融,常见于宗教和神话中。

totemism 图腾制度 在个体或群体和自然种群的动植物之间具有的一种经常放入祖先的特殊关系。

建议阅读文献

237 (括号中的日期表明第一版出版的年份)

第一章 导言

- FIRTH, RAYMOND. *Human Types*, New York, New American Library, 1956.
- FRIED, MORTON. *The Study of Anthropology*. New York, Thomas Crowell Co., 1972.
- WHITE, LESLIE. *The Science of Culture*. New York, Farrar, Straus, & Giroux, 1949.

第二章 人类境况

- ALLAND, ALEXANDER. *The Human Imperative*. New York, Columbia University Press, 1972.
- FREUD, SIGMUND. *Civilization and Its Discontents*. New York, W. W. Norton & Co., 1962(1930).
- GOULD, STEPHEN JAY. *The Mismeasure of Man*. New York, W. W. Norton & Co., 1981.
- GRECOR, THOMAS. *Anxious Pleasures*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- LABARRE, WESTON. *The Human Animal*. Chicago, University of Chicago Press, 1954.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Structural Anthropology I*. New York, Basic Books, Inc., 1963.
- MURPHY ROBERT F. *The Dialectics of Social Life*. New York, Basic Books, Inc., 1971.
- SIMMEL, GEORG. *The Sociology of Georg Simmel* (K. Wolff, ed). New York, The Free Press, 1964.

238 第三章 文化与社会系统

- BANTON, MICHAEL. *Roles* New York, Basic Books, Inc., 1965.

- BENEDICT, RUTH. *Patterns of Culture*. New York, Houghton, Mifflin Co., 1961 (1934).
- FIRTH, RAYMOND. *Elements of Social Organization*. Boston, Beacon Press, 1963 (1951).
- LINTON, RALPH. *The Study of Man*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1964 (1936).
- MEAD, MARGARET. *Sex and Temperament in Three primitive Societies*. New York, Mentor, 1950.
- MEAD, MARGARET. *Male and Female*. New York, William Morrow & Co., Inc., 1975 (1949).
- MERTON, ROBERT. *Social Theory and Social Structure*. New York, Free Press, 1963 (1949).
- MURPHY, YOLANDA. AND ROBERT F. MURPHY. *Women of the Forest*. New York, Columbia University Press, 1974.
- RADCLIFFE, BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York, The Free Press, 1965 (1952).

第四章 婚姻与家庭

- FOX, ROBIN. *Kinship and Marriage*. New York, Penguin Books, Inc., 1968.
- FREUD, SIGMUND. *Totem and Taboo*. New York, Random House, 1960 (1913).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press, 1969 (1949).
- SCHNEIDER, DAVID M. *American Kinship*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1968.
- WILLMOTT, PETER, AND MICHAEL YOUNG. *Family and Kinship in East London*. Baltimore, Penguin Books, 1962.

第五章 亲属网络

- EVANS PRITCHARD, E. E. *The Nuer*. New York, Oxford University Press, 1969 (1940).
- GRABURN, NELSON (ed.). *Readings in Kinship and Social Structure*. New York, Harper & Row, 1971.
- LOWIE, ROBERT. *Primitive Society*. New York, Liveright Publishing Corp., 1970 (1920).

- MORGAN, LEWIS HENRY. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Atlantic Highlands, N.J.; Humanities Press, Inc., 1966(1870).
- MURDOCK, G.P. *Social Structure*. New York; Free Press, 1965 (1919).
- RIVERS, W.H.R. *Kinship and Social Organization*. London; Constable, 1914.
- SAHLINS, MARSHALL. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, N.J.; Prentice-Hall, Inc., 1968.
- SCHUSKY, ERNEST. *Manual for Kinship Analysis* (2nd ed.). New York; Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- SERVICE, ELMAN. *Primitive Social Organization* (2nd ed.). New York; Random House, 1971.

第六章 生态学与经济

- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Argonauts of the Western Pacific*. New York; Dutton & Co., Inc., 1961(1922).
- NASH, MANNING. *Primitive and Peasant Economic Systems*. San Francisco; Chandler Publishing Co., 1966.
- POLANYI, KARL. CONRAD ARENSBERG AND HARRY PEARSON(eds.). *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe, Ill.; Free Press, 1957.
- SAHLINS, MARSHALL. *Stone Age Economics*. Chicago; Aldine, 1972.
- STEWART, JULIAN H. *Theory of Culture Change*. Urbana; University of Illinois Press, 1976(1955).

第七章 秩序与权威

- ENCELS, FRIEDRICH. *Origin of the Family, private Property and the State*. New York; International Publishers, 1972 (1884).
- FORTES, MEYER, AND E.E. EVANS-PRITCHARD(eds.). *African Political Systems*. New York; Oxford University Press, 1958(1940).
- FRIED, MORTON. *The Evolution of Political Society*. New York; Random House, 1967.

第八章 宗教

- DURKHEIM, EMILE. *The Elementary Forms of the Religious Life*.

- Glencoe, Ill.; Free Press, 1954 (1912).
- FREUD, SIGMUND. *Moses and Monotheism*. New York; Random House, 1955 (1937).
- HARNER, MICHAEL (ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. New York; Oxford University Press, 1973.
- LABARRE, WESTON. *The Ghost Dance*. New York; Delta Publishing Co., Inc., 1970.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Magic, Science and Religion*. Garden City, N.Y.; Doubleday & Co., Inc., 1954 (1918).
- MAUSS, MARCEL AND HENRI HUBERT. *Sacrifice*. Chicago; University of Chicago Press, 1964 (1897—1898).
- RADIN, PAUL. *Primitive Religion*. New York; Dover Publications, 1937.
- TYLOR, E. B. *Religion in Primitive Culture*. New York; Harper & Row, 1958 (1871).
- VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*. Chicago; University of Chicago Press, 1960 (1909).
- WALLACE, ANTHONY. *Religion*. New York; Random House, 1966.
- WEBER, MAX. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York; Charles Scribner & Sons, 1958 (1904—5).
- WORSLEY, PETER. *The Trumpet Shall Sound*. New York; Schocken Books, 1968 (1957).

第九章 不断展现的世界

- HARRIS, MARVIN. *Cannibals and Kings*. New York; Random House, 1977.
- MORGAN, LEWIS HENRY. *Ancient Society*. New York; Meridian Books, 1963 (1877).
- REDFIELD, ROBERT. *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca, N.Y.; Cornell University Press, 1957.
- STEWART, JULIAN H. *Evolution and Ecology; Essays on Social Transformation* (Jane G. Stewart and Robert F. Murphy, eds.). Urbana; University of Illinois Press, 1977.
- WHITE, LESLIE. *The Evolution of Culture*. New York; McCraw-Hill Book Co., 1959.
- WISSLER, CLARK. *The American Indian*. New York; D. C. McMurtie,

1917.

第十章 田野工作

LEVI-STRAUSS, GLAUDE. *Tristes Tropiques*. New York, Atheneum, 1974(1955).

索引^①

A

- Acculturation 文化转移 208—210
 Achieved status 获致地位 46, 47—51, 150, 151, 213
 Adhesion (文化特质的) 粘连 8
 Adultery 通奸 20, 32, 61, 145
 Affinal relationship 姻亲关系 8, 84, 92, 96, 105, 132; 姻亲关系中的回避 105, 112—113
 Africa 非洲 4, 5, 19, 109, 127, 129, 133, 134, 140, 154, 163, 164, 165, 212; 非洲的基督教对伊斯兰教 202; 欧洲对非洲的影响 4, 197; 非洲和人类进化 1—2, 21, 216; 非洲的婚俗 70—71, 74; 非洲的音乐风格 202; 非洲的种族差异 19; 非洲的仪式性反叛 148; 也可见下列群体和地区: 阿姆哈拉高原, 阿散蒂人, 多贡人, 豪萨人, 莫西人, 北非, 努埃尔人, 尼亚库萨人, 南非, 苏丹, 图阿列格人, 西非
 Afterlife 来世(信仰) 27, 174—175
 Age-set and-grade systems 年龄组和年龄级体系 83, 89
 Age status 年龄地位 47, 48, 50—51
 Aggression 侵犯 21—22, 57
 Agnatic lineage 男方世系, 见父亲世系
 Agriculture 农业 4, 5, 126, 139—140, 211; 农业和畜牧业 128—129; 热带农业 124; 也可见绿色革命, 锄头农业, 园艺社会, 灌溉, 培植庄稼, 犁耕农业
 Algonquian Indians 阿尔衮琴印第安人 210
 Alienation 疏远 33, 151
 Alor (印尼)阿洛尔岛 37
 Amazon Indians 亚马逊地区的印第安人 17, 127, 163, 209, 210, 217, 221; (他们中的) 劳动分工 55; 世系群体 124; 一夫多妻制 70; 角色分离 53; 贸易 136—137; 也可见蒙德鲁库部落, 南美印第安人, 欣古河部落
 Amazon region 亚马逊地区 4—5, 13
 Ambilineal descent group 两者旁系血统群 108—109
 Ambivalence 矛盾心理 33, 34, 36, 42
 American Indians 美洲印第安人, 见北美和南美印第安人
 Amhara tribes 阿姆哈拉部落 108—109
 Ancestors 祖先 67, 90, 91, 106—107
 Ancient Society (摩尔根)《古代社会》 140, 197
 Animal behavior 动物行为 26, 31, 32; (动物的) 支配等级 143; 语

① 所注页码为原书页码, 即本书边码。凡数字下面打一横即指该页插图。——译注

言学习 24,25;还原论 21—22
 Animal herding 放牧牲畜,见畜牧业
 Animal, domestication of 驯养动物
 126,128,196
 Animal totem 动物图腾 67, 106—
 107,199
 Animatism 泛生论 169—170
 Animism 泛灵论 168—169
 Anomie 失范 219,221
 Anthropology 人类学 7—12;(人类
 学)比较方法 7—9,208;定义 7;
 (人类学)和现代生活 210—214;
 (人类学的)主要领域 10;(人类学)
 和初民社会 9—10,11—12;(人类
 学)的目的 6—7,229—231;也可
 见应用人类学,文化人类学,经济人类
 学,心理人类学,城市人类学
 Anxiety 焦虑 26—27,42,43,54,
 173—174
 Apollonian society 日神型社会 40
 Applied anthropology 应用人类学
 211,230
 Arabs 阿拉伯人 见贝都因人,伊斯
 兰社会
 Archeology 考古学 10,195—196,
 215
 Ardrey,Robert 罗伯特·阿德雷 21—
 22
 Aristotle 亚里士多德 15

Arranged marriages 包办婚姻 73,
 74,80
 Art forms 艺术形式 40,172
 Ascribed status 归属地位 46—47,
 48,150,213
 Ashanti people 阿散蒂民族 97
 • Athapascan Indians 阿塔巴斯卡印
 第安人 210
 Augustine,Saint 圣·奥古斯丁 67,
 163
 Australopithecines 南方古猿 1—2,
 21
 Australian aborigines 澳洲土著 5,
 110,127,183,209;(他们的)氏族
 106—107,171—172;(他们的)仪式
 187,190
 Authoritarian regimes 独裁政体
 143
 Authority 权威 125,164—165
 Automobiles 汽车 120,201
 Autonomy needs 自主性需求 141
 Avoidance behavior 回避行为 105,
 112—113
 Avunculocality 从父居 94,97,104
 Ayahuasca 铁色金虎尾 25,182—
 183
 Aztec Empire 阿兹台克帝国 126,
 134

B

Barter economies 以物易物经济
 134,135—136
 Becket,Samuel 萨穆尔·贝克特 15,
 16
 Bedouins 贝都因人 90—91,145,
 147
 Benedict,Ruth 露丝·本尼迪克特
 40,11
 Berlin,Brent B.伯林 222
 Bettelheim,Bruno B·贝特海姆 186
 Bias 倾向性 (田野工作中的) 14,
 226—228,(食物上的) 130

Bible 《圣经》 169,203
 Bifurcate kinship systems 分叉亲属
 制 116
 Bigamy 重婚 69
 Big man 大人物 133,137
 Bilateral kinship 双系亲属关系 92
 Bilocality 双居制 94,95,96—97
 Binary thought 二元思维 29—30,
 41,171
 Bipodal gait 二足行走 1—2
 Birth ceremonies 诞生典礼 185—
 187

Black markets 黑市 135, 140
 Blacks 黑人 (美国) 黑人 156, 157—158, 166; (黑人的) 归属地位 47, 19, 50, 157; (黑人) 教会 166, 193; (黑人中) 女性领导的家庭 76, 77; 玩笑关系 113; 关于(黑人的) 种族理论 18; 隔离 160, 161
 Blood kin 血亲, 见血亲关系
 Blood money 抵命钱 117
 Boas, Franz F. 博阿斯 193, 208, 230
 Body painting 体饰 29—30
 Brazil 巴西 10—41, 179, 180, 201, 217; 也可见亚马逊地区的印第安人

Calendrical rite 时节礼仪 184, 190
 California Indians 加利福尼亚印第安人 5, 31, 121
 Calvinism 加尔文教 192
 Canadian Indians 加拿大印第安人 140, 210
 Candomblé cult 坎东贝勒崇拜 204
 Cannibalism 食人生番 13, 67, 126, 190
 Capitalism 资本主义 41—41, 133, 135, 155—156, 213
 Cargo cult 货物崇拜 191—192
 Caribbean 加勒比人, 见西印度群岛人
 Carson, Rachel R. 卡尔逊 119—120
 Cash crops 专供销售的作物 211
 Castaneda, Carlos 卡斯坦纳达 182
 Caste systems 种姓制度 47, 143, 159—161, 226
 Castration anxiety 阉割焦虑 42, 54
 Causality inferences 因果推理 9, 179
 Chastity, premarital 婚前贞操 63
 Chieftaincies 首领地位 162—163
 Childhood 童年; (童年的) 依附时期 30—33, 142; 合法地位 75—76; 母子联结 33, 34, 36; 核心家庭中

人, 蒙德鲁库印第安人
 Breast feeding 哺乳, 见断奶
 Bride-price 聘金 70, 74
 Brother-sister relationships 兄弟关系 65, 66, 68, 69, 104, 105, 110
 Buffalo hunting 猎捕野牛 162
 Bunzel, Ruth R. 邦恩尔 210
 Bureaucracies 官僚政治 150, 154—155, 213
 Burial customs 埋葬风俗 189
 Burmese hill tribes 缅甸山区部落 163
 Burt, Sir Cyriel C. 伯特(爵士) 18—19

C

的(童年) 82—86; (童年) 性别角色培养性; 51 性欲 32—35, 37, 175, 176 地位和角色 50—51
 Child-rearing techniques 抚养孩子的技术 23, 30—37, 51—56
 Child-support payments 孩子抚养费 75, 83
 China 中国 19, 102, 125, 129, 154—155
 Chomsky, Noam N. 乔姆斯基 28
 Christianity 基督教 160, 169, 170, 173, 174, 204 209; 传教士 202, 209, 220; 起源 190—191; 仪式 184, 186, 189, 190; 也可见罗马天主教
 Christmas 圣诞节 53, 131, 184, 190
 Cherokee tribe 楚克奇人部落 180—182
 Circumcision 包皮环切(割礼) 5, 7, 186—187, 188
 Civilization, rise of 文明的兴起 9, 124, 125, 196, 207
 Clans 氏族 106—108, 171—172, 199
 Class 阶级 50, 89, 143, 153—159; (阶级的) 定义 153; 功能主义理论 43; 变动性 81—82, 156, 158, 160; 起源 9, 125, 198; 美国的阶级 78

81—83, 155—159; 也可见种姓, 等级制

Cleopatra (埃及女王) 克娄巴特拉 65

Climate, and culture 气候(和文化) 120—121

Clitoridectomy 割阴 5—6, 187

Coal miners 煤矿工人 49—50

Cognatic descent group, 亲族血缘群 108—109

Cohabitation 同居 88

Colonialism 殖民主义 197, 202, 209

Color terms, and social evolution 颜色词汇和社会进化 222

Coming Crisis in Western Sociology (Gouldner)① 《西方社会学面临的危机》(古尔德纳) 226

Commensality 同餐 160

Common-law marriage 习惯法婚姻 76, 83, 86

Communion rite 圣餐仪式 184, 190

Communist society 共产主义社会 135, 146, 154

Complementary filiation 互补分支 108

Complex society 复杂社会 35—89, 148—151, 210—214; (复杂社会中的) 获致地位 48, 150, 151; 经济体制 139—140; (复杂社会)和环境 4; 作为研究重点 11, 225—226; (复杂社会中的)个人 148—149; 婚姻 73, 74, 79; (复杂社会)和种族理论 19; 也可见国家

Composite bands 混合群 8—9

Conflict 冲突 51, 148, 161—162, 227

Conformity 协调 142, 144

Conjugal family 夫妇家庭 见核心家庭

Consanguinity 血亲关系 69, 79—80, 90, 92

Conspicuous consumption 夸示消费 138

Contractual relations 契约关系 148, 149, 213

Cooper, Fr. John J. 库泊(神父) 140

Corporate groups 法人团体 100—101, 121

Corroboree 狂欢会 190

Cousins 表亲 91—92, 113—114, 116—117; 交叉表亲 69, 109, 110, 117; (表亲)与乱伦 66; 平行表亲 110

Craft specialization 手工艺专门化 128, 133

Creativity 创造性 32, 38, 63

Crowd behavior 人群中的行为 172—173

Crow kinship terminology 克劳亲属称谓 114, 117

Cults 崇拜 166, 193, 204

Cultural anthropology 文化人类学 2, 5—6, 10—11, 215, 217

Cultural diffusion 文化传播 121, 209—209

Cultural ecology 文化生态学 3—4, 5, 121—126, 207, 209—210

Cultural evolution 文化进化 3, 11—12, 125, 151, 195—199, 222; (文化进化)与生物进化 3, 124—125; 与历史的进程 199—204; 新进化论 206—208; 社会文化综合 208; 单线进化理论 196—199

Cultural Revolution (China) (中国)文化革命 154—155

Cultural traits 文化特质 7—8, 42, 43

Culture 文化 定义 3, 14, 24—25; (文化)和经济选择 129—130; (文化)与环境 15—24, 120—121; 与人的本性 22—23, 24—32; 与人格

① 原书此处误印为Coming Crisis in Western Society(Gouldner)。——译注。

36—37; 功能的多样性 138; (文化) 和种族差异 230; 结构主义理论 29—32 (文化) 和符号 25—26, 40—41

Dahomey tribe 达荷美部落 56
D'Andrade Roy R. 丹德拉德 18
Darwin, Charles C. 达尔文 169, 200
DDT 滴滴涕 119—120
Death 死亡; 死亡恐惧 26—27, 174—175 礼仪 185, 189
Defecation rules 排泄规则 31
Dependency 依附 30—31, 142—143, 141
Depersonalization 非个人化 151, 163, 188, 214
Descent 血统、继嗣; 也见直系
Descent groups 血统群; 见偶族
Despotism 专制主义 125, 143
Dialectical societies 辩证社会 40—41
Dialectics of Social Life (Murphy) (墨菲)《社会生活的辩证法》226—227
Diaz, May M. 迪亚兹 177
Dictatorships 专政 143
Diffusion of culture 文化传播 12, 200—206
Dionysian societies 酒神型社会 40
Diseases 疾病 13, 183—184
Division of labor 劳动分工 55, 78—79, 128, 136, 140; 与获致地位

Culture areas 文化区 204—205
Culture history 文化史 199—204
Culture shock 文化冲击 218—221

D

48; 狩猎采集社会中的(劳动分工) 55, 123; 婚姻中的(劳动分工) 61, 62, 63; 母核家庭中的(劳动分工) 76, 77; 核心家庭中的(劳动分工) 83, 85; (劳动分工)与性别角色 54—56; 与社会进化 149, 151
Divorce 离婚 61, 74, 75, 77, 79, 85, 96, 105
Djilas, Milovan M. 德热拉斯 154
Doctors, in the U.S. (美国的)医生 50, 52
Dogon tribe 多贡部落 188
Double descent 双血统 109
Dowries 嫁妆 74
Dreams, dream states 梦, 梦境 168, 175
Drives 驱动力 15—16, 31, 32, 142—143
Drugs 毒品 25, 182—183, 202
Dualism 二元性 29—30, 33, 35, 171
Dylocality 分居制 94, 97
Dupont family 杜邦家族 81
Durkheim, Emile E. 迪尔凯姆 28—29, 42—43, 175, 176, 177, 192, 193, 208, 213, 221, 229, 神圣的和凡俗的理论 28—29, 170—172, 194; 社会类型 149

E

Ecology 生态学 4, 119—121, 也见文化生态学
Economic anthropology 经济人类学 5, 129—141; 经济选择 129—130; 市场交换 133—135; 初民社会 139—141; 赠财宴 40, 138—139; 互惠性 130—132; 再分配 132—

133; 贸易 135—138
Economic man 经济的人 129
Economies 经济 126—129, 也见经济人类学, 园艺社会, 狩猎采集社会, 畜牧业, 犁耕农业
Education, and class mobility 教育(和阶级变动性) 157, 158

Egalitarian societies 平等主义社会 132, 139, 143, 151—152
 Egypt 埃及 16, 66, 125, 164
 Eisenhower, Dwight D. 艾森豪威尔 165
 Elementary Structure of Kinship ① (Levi-Strauss) (列维-斯特劳斯) <亲属关系的基本结构> 30, 69
 Elementary Forms of Religious Life (Durkheim) (迪尔凯姆) <宗教生活的基本形式> 28—29, 170
 Elites 精英 81, 153—157
 Emotions 情感 30, 37—38, 85—86, 169, 172, 220
 Endogamy 内婚制 68, 105, 158, 159, 160
 Engels, Friedrich 恩格斯 168, 198
 Enlightenment philosophy 启蒙哲学 11, 16—17, 195
 Environment 环境 3, 4, 5, 119—120; (环境)与文化 15—24, 120—124
 Epilepsy 癫痫 181
 Eskimos 爱斯基摩人 5, 199; 爱斯基摩亲属称谓 114; 新居制 95; 无声贸易 136
 Esteem needs 尊重的需要 143—144
 Estrus cycle 发情周期 32

Families 家庭 74—87, 177; 扩展的家庭 97—100, 124, (家庭)与亲属 78, 79—80; 成员的合法地位 75—76; 母核家庭 76—78, 86; 核心家庭 70, 75, 76, 78—80, 82—87, 97—99; (家庭)与恋爱情势 34—35; 与人口压力 58—59; 与社会化 62; 美国的(家庭) 58—59, 76, 77, 79, 80—87, 98, 157—159
 Father 父亲 75, 83, 84—85, 176—177

Ethology 性格学 21—22
 Ethnocentrism 种族中心论 6, 167
 Ethnography 人种志 6 (注), 215
 Ethnology 人种学 6 (注) 也见文化人类学
 Etiquette rules 礼仪规则 31, 145, 220
 Europe 欧洲 19, 32; (欧洲的)亲属称谓 114, 116 (欧洲)与新大陆 13, 136, 140, 161, 209; 农民社会 210—212
 Evans-Prichard, E.E. 埃文斯-普里查德 103
 Evil eye 邪恶的目光 178
 Evolution, biological 生物进化 1—4, 200, 230; 也见文化进化
 Evolution of Political Society (Fried) (弗里德) <政治社会的进化> 153
 Exchange systems 交换体制; 经济的(交换体制) 61, 70, 74, 130—141, 159—160; 婚姻的(交换体制) 61, 68—69, 70, 74, 110
 Existential fear 生存恐惧 27, 174
 Exogamy 外婚制 67, 107, 198
 Extended families 扩展的家庭 97—100, 124

F

Fellatio 口淫 5
 Feud 世仇 146—147
 Fieldwork 田野工作 215—228; (田野工作中就)倾向性 226—228; 复杂社会中的(田野工作) 225—226; 文化冲击 218—221; 采访 225; 语言学习 221—222; 参与性观察 222—225; 准备 216—217
 Food 食物 31, 67, 107, 130, 160, 185, 190

① 原书此处误印为 Elementary Forms of Kinship。——译注

Fortes, Meyer M. 福特斯 108
 Fox, Robin R. 福克斯 97
 Fraternal polyandry 兄弟式一妻多夫制 72—73
 Freud, Sigmund S. 弗洛伊德 32—38, 42, 107, 179, 186; 论乱伦禁忌 66—67; 儿童性欲 32—33, 37, 175, 176; 论婚姻中的爱 64; 论癖好和文化 38; 恋母理论 33—35, 37, 54, 175, 176, 186; 论家庭神 177—178; 压抑理论 34, 44, 67, 175
 Fried, Morton M. 弗里德 18, 59,

Gans, Herbert H. 甘斯 212
 Gemeinschaft, gesellschaft 乡土社会, 法理社会 149, 163, 213
 Genealogies 家谱 90—91, 106, 114, 115, 224
 Generalized exchange 普遍性交换 110, 111
 Generation gap 代沟 85
 Genital mutilation 生殖器切割 5—6, 186—188
 Gens 父系氏族 102
 Germany 德国 28, 29, 164
 Ge-speaking Indians 盖语印第安人 40—41, 218
 Ghost Dance religion 精灵舞教 191, 192
 Gift giving 赠礼 131, 132, 133; 也见赠财宴
 Gluckman, Max M. 格拉克曼 53, 148
 Goajiro Indians 瓜希罗印第安人 128
 Goffman, Erving E. 考夫曼 188,

Haircutting 理发 188, 201
 Hamilton, Alexander A. 汉密尔顿 153

153
 Friendship 友谊 42
 Fun, in cultural practices (文化习俗中的) 玩笑 138
 Functionalism 功能主义 42—44, 122, 198, 212, 226; 潜在的功能 43, 44; (功能主义) 与需要满足 43—44; 与宗教 171—173
 Functional specificity, in statuses (地位的) 功能专门化 52—53
 Funerals 葬礼 189
 Fur trade 毛皮贸易 140, 210

G

216
 Golding, William W. 哥尔丁 39
 Gossip 流言蜚语 145—146
 Gouldner, Alvin A. 古尔德纳 226
 Grandparent-grand child relations 祖孙关系 83—84
 Gratification, deferral of 满足的延迟 34, 44—45
 Gray Panthers 灰豹党人 47
 Great Britain 英国 47, 58, 164, 198, 212
 Great Plains Indians (美国密西西比河流域以西的) 大平原印第安人 4, 5, 121, 136, 164, 189, 205, 209; 符咒包 169—170, 181; 警察军队社会 162
 Green Revolution 绿色革命 202—203
 Gregor, Thomas T. 格雷戈尔 187
 Groups 群体 42, 171—173; 群婚 197, 198, 199
 Guilt 内疚, 负罪感 145, 189, 202

H

Harner, Michael M. 哈纳 126, 183, 199
 Harriman, Averell A. 哈里曼 156

Harris, Marvin M. 哈里斯 126
 Hausa tribe 豪萨部落 18, 71, 111
 Hawaii 夏威夷 66; 亲属制 113, 116, 197
 Headhunting 猎取人头 6, 152
 Hegelian Philosophy 黑格尔哲学 28, 29, 164
 Heidelberg man 海德堡人 2—3
 Hereditary rank 世袭等级 47, 152
 Heredity 遗传 (遗传) 与环境 16—24, 与乱伦 65; 与权力欲 143; 种族理论 17—20; 与性别角色 54
 Heterosexuality, formation of 异性爱的形成 34, 38
 Hierarchies 等级 143, 151; 赠礼的等级 131, 139; 猎手和采集者中的等级 138—139; (等级) 与追逐声望 144; 贸易中的等级 137; 再分配社会中的等级 132—133; 也可见种姓, 阶级
 Hinduism 印度教 126, 159
 Historical studies 历史的研究 199—204
 Hobbes, Thomas T. 霍布斯 17, 163
 Hoe horticulture 锄头园艺 96, 141, 196
 Holidays 节日 见时节礼仪
 Homeostasis theory 自平衡理论 44
 Homo erectus 直立人 2—3
 Homo sapiens 人类 1, 3, 29; 也见人类本性

Ice Age 冰川时期 3
 Identification: 自居作用; 对性身份 34, 54; 对侵犯者 164—165
 Illegitimacy 非法性 75, 79
 Immortality project 不朽性规则 27—28, 29, 85, 174
 Inca Empire 印加帝国 66, 127, 132—133, 154, 164
 Incest taboo 乱伦禁忌 31, 65—69,

Homosexuality 同性恋 48, 64—65
 Hopi Indians 霍皮印第安人 53, 105
 Horses 马 136, 204—205, 209
 Horticultural societies 园艺社会 55, 78—79, 96, 124, 126, 127—128, 141, 201, 208
 Hubert, Henri H. 休伯特 184—185
 Human evolution 人类进化 1—2, 21, 216
 Human nature 人类本性 15—24; (人类本性) 与抽象思维 26, 35; 文化影响 24—32; 生物学理论 20—23; 经济理论 129; 启蒙理论 16—17, 195; 泛人类理论 20, 26—29, 30; 种族理论 17—20; (人类本性) 与性欲 32; 与社会化 32—35, 36; 结构主义理论 28—32
 Human sacrifice 以人献祭 126, 190
 Hunter-gatherer societies 狩猎采集社会 11—12, 126—127, 196; 文化生态学 122—124; (该社会的) 劳动分工 55, 123; 等级 138—139, 151; (该社会) 与人类进化 1—4; 亲属关系类型 8—9, 95—96; (该社会) 与土地所有制 140—141; 领导 123—124, 162; 婚后居住 95, 127; 声望 151—152
 Hypergamy, hypogamy 越级婚姻, 降级婚姻 160
 Hypothesis testing 假说验证 7—8, 216

93, 99, 190; 生物学理论 65—66; 外婚制与内婚制 67—68; 弗洛伊德理论 66—67; (乱伦禁忌) 与从夫居家庭 99; 王室婚姻 65, 66; 结构主义理论 68—69
 India 印度 5, 19, 72, 125, 126, 226; 种姓制 47, 143, 159—161
 Indians 印第安人; 见亚马逊地区印第安人, 北美印第安人, 南美印第安人,

个别部落

Individuals 个人 46; (个人) 的合法地位 148—149, 151; 现代社会中的(个人) 213—214
Industrial societies 工业社会 4, 9—10, 212—214, 225
Infancy 幼年 见童年
Infantile sexuality 幼儿性欲 32—35, 37
Infibulation 阴部扣锁术 187
Informants' model, of society 提供资料者的社会模式 228
In-laws 姻亲; 见姻亲关系
Instincts 本能 20—23; 也见驱动力

Jackell, Robert R. 杰凯尔 150
Jajmani system 贾曼尼制度 159—160
Jamaica 牙买加 76
James, William W. 詹姆斯 168, 182
Japan 日本 21, 200
Java man 爪哇人 2—3
Jenness, Diamond D. 詹内斯 140
Jensen, Arthur A. 詹森 18

Kachina 凯神 53
Kant, Immanuel I. 康德 28
Kardiner, Abraham A. 卜迪纳 37
Kay, Paul P. 凯 222
Kennedy, John F. I. F. 肯尼迪 49, 156
Kindreds 宗族 92
Kinship 亲属 8—9, 88—118, 163, 196, 213, 225; 双系性 92; 氏命 106—108; 双血统 109; 经济互惠性 132; 排外规则 89—90; 扩展家庭 97—100; 世仇 147—148; 个人和(家庭) 148—149, 151; 直系 100—106; 婚姻交换

Intelligence 智力 2, 18—19, 24, 35
Interviews (田野工作中的) 采访 225
IQ tests 智商测验 18—19
Ireland 爱尔兰 97
Iroquois Indians 易洛魁印第安人 58, 96; 亲族制 114, 116—117; 联盟 162
Irrigation agriculture 灌溉农业 9, 154; 与国家的产生 125, 132—133, 196, 207
Islamic societies 伊斯兰社会 7, 18, 178, 204; 在非洲 202; 排泄规则 31, 145; 婚姻规则 70—71, 110; 畜牧者 129; 宗教 173, 174; 礼仪 185, 187; 也可见贝都因人

Jews 犹太人 7, 18, 37, 66, 72—73, 245, 80, 160, 170, 176—177, 185—187, 189, 190
Jivaro Indians 希瓦罗印第安人 25, 15, 183
Joking relations 玩笑关系 112—113, 148
Judeo-Christian belief 犹太-基督教信仰 167, 169

K

68, 69, 110—113; 婚姻形式 72—73, 75; 偶族 109—110; 非单系血统 108—109; (亲属) 和核心家庭 78—85, 92; 婚后居住 93—97; (亲属) 与领土 92, 93, 163; 地位和(亲属) 47, 48, 49, 51; 结构理论 30, 45; 美国的(亲属) 79, 80—85, 91—93, 118
Kinship terminology 亲属称谓 91, 113—118
Kroeber, Alfred L. A. L. 克罗伯 121
Kuikura Indians 库伊库鲁印第安人 75

Kura ring 库拉交易圈 137—138
Kwakiutl Indians 夸扣特尔印第安人

Labor patterns 劳动类型 121—
122, 124, 129; 也可见劳动分工; 付
薪劳动
LANDSAT mapping program “陆
地卫星”测绘计划 218
Language, language learning 语言, 语
言学习 24, 25, 221—222
Lapps 拉普人 128
Latent function 潜在功能 43, 44
Laws, sanction 法律, 制裁 164
Leach, Edmund E. 利奇 190
Leacock, Eleanor E. 利科克 140
Leadership 领导 123—124, 128,
152, 161—163
Legitimation 合法化 150—151, 164
—165
Leibniz G. W. von 莱布尼兹 200
Levirate 夫兄弟婚制 72—73
Levi-Strauss, Claude 列维-斯特
劳斯 13, 28, 62—63, 109, 228; 二
元思维过程 29—30, 44, 普遍性交
换 110 111; 乱伦理论 68 69,
神话的结构 176; 论人的本性和文
化 29—32, 41; 互惠性理论 44—
45; 限制性交换 109, 110 论图腾
制度 177
Lewis, Oscar O. 刘易斯 212, 227—
228
Lewis, Sinclais S. 刘易斯 158

L

10, 138—139
Lewis and Clark expedition 刘易斯-
克拉克考察队 130
Liberation theology 解放神学 193
Libido theory 原欲理论 32—33, 12
Life, origins of 生命的起源 229—
230
Liminal state 阈限状态 185—186,
189
Lineage segmentation 世系分节
192, 193, 195, 198
Lineality 直系 100—106, 108, 124
Lincal kinship terminology 直系亲
属称谓 114
Linguistics 语言学 10, 28—30, 215,
216
Linton, Ralph R. 林顿 45—46
Little Big Horn, battle of 小比格霍
恩河战斗 4
Livestock raising 饲养牲畜 126,
也见畜牧业
Lord of the Flies (Golding) (哥尔
丁)《苍蝇之王》 39
Lorenz, Konrad 洛伦兹 21, 22
Love 爱, 爱与幼儿性欲 32, 33, 37,
与婚姻 63, 64, 73, 80, 也见 33,
34, 36, 142; 爱与声望 144
Lowie, Robert H. R. H. 洛伊 98,
199

M

Mach, Ernst E. 马赫 199
Maine, Sir Henry H. 梅恩 148—
149, 151, 213
Malaysia 马来群岛 5
Male and Female (Mead) (米德)
《男人和女人》 58
Malinowski, Bronislaw B. 马林诺
夫斯基 43—44, 57, 97, 196, 198;

论乱伦禁忌 66; 论巫术 179;
论恋母阶段 34—35; 论宗教 173
Mana 马那力量 169, 182
Manual dexterity 手的灵敏性 2
Mao Tse-tung 毛泽东 154
Market exchange economies 市场交
换经济 133—135, 139
Marquesas Is 马克萨斯群岛 72

Marrett R. R. R. 马雷特 169, 170

Marriage 婚姻 (也可见家庭) 60—74; 包办婚姻 73, 74, 80; 种姓制中 (的婚姻) 160; 习惯法 76, 83, 86; 复杂社会中 (的婚姻) 73—74, 79, 158—159 定义 62; (婚姻中) 的经济交换 61, 70, 74; 进化理论 197; (婚姻) 形式 69—74, 功能 61—64, 79, 98; (婚姻) 与赠礼 132; 同性婚 64—65; (婚姻) 与乱伦禁忌 65—69; 母系和地方群体中的婚姻 105—106; (婚姻) 与互惠性 64, 79; 居住类型 8, 93—97; 礼仪、仪式 185, 188, 188—189; (婚姻) 与性冲动 20, 32, 61, 62—63; 与社会流动性 158—159; 结构主义理论 29, 30, 64; 美国的婚姻 61—62, 73—74, 75, 95, 158—159

Marx, Karl 卡尔·马克思 14, 29, 125, 153—154, 168, 192, 198, 213

Masculinity project 男子气显现 35, 54, 57

Maternal bond 母婴联结 33, 34, 36, 64, 71, 76, 77, 93, 142

Maternal instinct 母亲的天赋 23

Matriarchal societies 母权社会 56—57

Matrifocal families 母核家庭 76—78, 86

Matrilineage 母亲世系 56, 101, 102, 104—106, 108, 117, 197, 198, 199

Matrilocality 从妻居 8, 94, 96, 100, 104—105

Mañé Indians 马维印第安人 188

Mauss, Marcel M. 毛斯 184—185

Mayans 玛雅人 134, 209

Maybury-Lewis, David D. 梅伯里-刘易斯 40—41

Mead, George Herbert G. II. 米德 26

Mead, Margaret M. 米德 37, 58, 217

Mechanical solidarity 机械连带 149, 213

Medicine, healing 医治, 痊愈 183, 184

Meggitt, Mervyn M. 梅吉特 124

Melanesia 美拉尼西亚 133, 169 191; 也见库拉交易圈 新几内亚, 特罗布里恩德岛

Men 男人, (男人的) 统治 56—58, 150; 在母核家庭中 76—77; 性冲动 20; 性身份 34, 51 也见父亲, 性别角色

Men's house 男子居所 78, 94, 161

Mesopotamia 美索不达米亚 19, 125, 139, 154

Metallurgy 冶金术 209

Mexico 墨西哥 125, 164, 165, 177, 182, 209, 212

Middle class (U. S.) (美国) 中产阶级 78, 81—83, 156, 157

Mikvah “米克瓦” 160

Millenarian movement 千年盛世运动 166, 190—192

Modern society 现代社会 210—214

Mohammed the Prophet 先知穆罕默德 70, 90—91

Mohave Indians 莫哈维印第安人 64, 180

Moieties 偶族 109, 110

Monarchy, divine-right 君主制, 神权神授 164

Money economies 货币经济 130, 134, 140

Mongol tribe 蒙古部落 129

Monogamy 一夫一妻制 20, 69, 70, 197, 199

Monotheism 一神教 173

Morgan, Lewis Henry L. H. 摩尔根 113, 140, 141, 163, 168, 197—198, 206, 207

Moses and Monotheism (Freud)

(弗洛伊德)《摩西和一神教》 176—177

Moslems 穆斯林, 见伊斯兰社会

Mossi tribe 莫西族部落 112

Motherhood 母亲身份 75, 84—85;
也见母婴联结, 母亲的天性

Mother-in-law relationship 岳(婆)
母关系 8, 105

Multilinear evolution 多线进化 207,
208

Mundurucú Indians 蒙德鲁库印第安
人 12—13, 31, 184, 187, 188,
201; 抚养孩子 37; 氏族 107,
132; 家庭单元 98; (在他们)中
的田野工作 12—13, 217—221; 饮
食规则 31, 经济互惠性 132;
家谱禁忌 91, 224, 流言 146—
147, 非法性 75; 语言 218;

Narcissism 自恋 33, 86, 143, 144, 214

Natural selection 自然选择 2, 20

Nature vs culture 本性与文化 29—
32, 41, 107, 194; 与教养 15, 16—
24, 也见人类本性

Navaho Indians 纳瓦霍印第安人
128, 146, 164

Nayar caste 纳亚尔种姓 75—76, 78

Neandertal man 尼安德特人 3

Need satisfaction 需求满足 43—44

Nelson, Cynthia C. 纳尔逊 177

Neoevolutionism 新进化论 206—
208

Neolocality 新居制 93—94, 95

Negotism 裙带关系 49

Network analysis 网络分析 212

Neurosis 神经病 38

New Guinea 新几内亚 5, 7, 13, 58,
124, 191—192, 193, 217

New World 新大陆 3, 13, 136, 140,
141, 161, 209

Newton, Issac I. 牛顿 200

New York City 纽约城 180, 212

领导 161, 巫术、萨满教 146,
179, 182, 183; 婚姻与离婚 78—
79, 94, 188—189; 从妻居 105;
男子居所 78, 94, 161; 偶族 109,
110; 神话、民间传说 56—57, 107,
176, 203, 225; 一夫多妻 70, 声
望 152; 宗教信仰 168, 171, 174,
性别角色 57, 224

Mundurucú Religion (Murphy) (墨
菲)《蒙德鲁库宗教》 176

Murphy, Yolanda 墨菲 57, 223, 224

Murphy (Beckett) (贝克特)《墨菲》
15, 16

Music 音乐 21—22

Myths 神话 30, 41, 57, 175—176,
225; 母权(神话) 56—57; (神
话)与压抑的冲突 37; 与图腾
106—107

N

Nez Percé Indians 内兹佩尔塞印第
安人 136

Nicolaison, Johannes J. 尼古拉逊
218.

Niger River 尼日尔河 4, 136

Nimuendaju, Curt C. 尼穆恩达亚
218

Nkrumah, Kwame K. 恩克鲁马
165

Noble savage concept “高尚的野蛮
人”概念 17, 195

Nonunilineal descent 非单系血统
108—109.

Norms 规范 6, 40, 41, 45, 150—151,
164, 224—225

North Africa 北非 19

North American Indians 北美印第
安人 4, 30, 197, 201, 212, 226; 文
化区 204—205; 欧美人的影响
13, 136, 140, 141, 161—162; 家庭
76—77; 土地所有制 140, 141;
领导 161—162; 萨满教 180,
181, 182; 贸易 136, 140, 210; 振

兴运动 191, 192; 也可见下列部落和地区: 加利福尼亚、克劳人、西部大平原、霍西人、易洛魁人、莫哈维人、纳瓦霍人、内兹佩尔塞人、西北海岸、奥马哈、普埃布洛人、肖肖尼人、尤罗克人、祖尼人
 Northwest Coast Indians 西北海岸印第安人 121, 127, 153, 205; 赠财宴 10, 138—139, 153
 Nuclear family 核心家庭 70, 75,

Occam's Razor 奥卡姆剃刀 144
 Occupations 职业 42—48, 50, 81—83, 158—160
 Oedipus Complex 奥狄浦斯(恋母)情结 37, 54, 176; 弗洛伊德理论 33—35, 175, 176, 186; 与乱伦禁忌 67
 Omaha kinship system 奥马哈亲属制 114, 117

Pacific island societies 太平洋岛国社会 5, 08, 169, 210; 也可见夏威夷, 新几内亚, 特罗布里恩德岛, 雅普岛
 Panoan-speaking tribes 帕诺语部落 187
 Parallel-cousin marriage 平行表亲婚 110
 Park, Mungo M. 帕克 4
 Parsons, Elsie Clews E. C. 帕森斯 210
 Parsons, Talcott T. 帕森斯 24, 29
 Participant observation 参与性观察 222—225
 Pastoralism 畜牧业 5, 96, 128—129, 155
 Patriarchal societies 父权社会 66—67
 Patrilineage 父亲世系 101, 102—104, 108, 198, 199; 亲属称谓 117,

76, 78—80, 82—87, 197, 199; 与离婚 85—86; 经济社会功能 82—83, 85; 情感生活 85—86; 与扩展家庭 97—99; 亲属关系的丧失 78—85, 92; 亲属称谓 114; 与新居制 95; 亲子关系 82—86; 地位和角色 81—85
 Nuer tribe 努埃尔部落 103—104
 Nyakyusa tribe 尼亚库萨部落 89, 94

O

Orenstein, Henry H. 奥伦斯坦 160
 Organic solidarity 有机连带 149, 213
 Origin of the Family (Engels) (恩格斯)《家庭、私有制和国家的起源》 198
 Ostracism 放逐 147

P

分节过程 102, 103, 105
 Patrilocality 从夫居 94, 95—96, 99, 102, 194
 Patterns of Culture (Benedict) (本尼迪克特)《文化的类型》 40, 41
 Pavlov, Ivan I. 巴甫洛夫 24, 25
 Peasant societies 农民社会 11, 13, 179, 210—212, 214, 217
 Peking man 北京人 2—3
 Penis envy 阳具艳羡 34, 54
 Personality 人格 36, 37, 53
 Phratries 部落分支 108
 Physical anthropology 体质人类学 10, 215, 216
 Piaget, Jean J. 皮亚杰 28
 Plants, domestication of 培植庄稼 126, 127, 196, 200—201
 Plow agriculture 犁耕农业 12, 96, 126, 128, 140—141, 196, 197—198
 Polanyi, Karl K. 波拉尼 130

Political institution 政治制度 128, 141
 Pollution 污染、玷污、环境污染 1, 119-120; 社会和仪式性玷污 159, 160-161, 171
 Polyandry 一妻多夫制 6, 63, 72-73
 Polygamy 多配偶制 6, 69-73
 Polygyny 一夫多妻制 6, 69, 70-72, 77, 152
 Polymorphous perversity 多元化倒错 32
 Population pressures 人口压力 58-59, 72, 126
 Potlatch 赠财宴 40, 138-139, 153
 Poverty, in the U.S. (美国的) 贫困 76, 77, 85, 157
 Power-seeking 追求权力 143-144, 169-170, 181
 Prayer, vs magic 祈祷与巫术 179
 Prestige 声(威)望 130, 133, 143-144, 151-152
 Priests, priesthoods 僧侣(祭司), 僧侣(祭司)身份 125, 154, 180
 Primate behavior 灵长类动物行为 21-22, 24, 143, 216
 Primitive societies 初民(原始)社会 4, 123-124, 214; 获取地位 48; 定义 9; 生态适应 5, 经济

Quain, Buell B. 奎因 218

Race, as ascribed status (作为归属地位的)种族 17
 Racial intermarriage 种族间通婚 159
 Racial theories, racism 种族理论, 种族主义 17-20, 156, 159, 230
 Radcliffe-Brown A. R. 拉德克利夫-布朗 44, 108, 198
 Rainmaking 求雨 179

139-141, 启蒙主义理论 16-17, 进化理论 196-198, 157; 家庭 78-79, 118; 作为研究重点 9-10, 11-12; 神秘的与理性的思想 179; 与私有财产 140; 角色玷污 52; 价值合法化 150-151; 西方的渗入 13, 208-209
 Primitive Society (Lowie) (洛伊)《原始社会》 199
 Private property 私有财产 22, 133, 140-141, 153-154, 198
 Profit motive 利益动机 138
 Progress 进步 207
 Promiscuity 群交 63, 68, 146, 147, 197
 Property ownership 财产所有制 100-101, 108-109, 124, 128, 140-141, 153, 154; 也可见私有财产
 Proudhon, Pierre-Joseph 蒲鲁东 153
 Psychological anthropology 心理人类学 35-38, 173-177
 Psychosomatic medicine 心身医学 183-184
 Puberty rites 发育成人的仪式 3, 187-188
 Pueblo Indians 普埃布罗印第安人 136, 152

Q

R

Ramages 树状 108-109
 Ranked societies 等级社会 139, 152-153, 160
 Rape 强奸 146
 Rationality 合理性 28-30, 35, 129-130, 230
 Rational societies 合理的社会 41, 150, 186, 213
 Reciprocity 互惠性; 直接与间接的

111—112 经济交换中的 130—132, 134, 152, 159—160; (互惠性) 与外婚制 68—69 列维-斯特劳斯的理论 44—45; 婚姻中的 64, 79; 核心家庭中的 83
 Redfield, Robert R. 雷德菲尔德 227—228
 Redistribution 再分配 132—133, 134—135, 139, 153
 Reductionism 还原论 20—21
 Relatives 亲戚 见姻亲关系, 亲属
 Religion 宗教 166—176, 190—194; 泛生论 169—170; 泛灵论 168—169; 信仰与宗教 167—168, 193—194; 功能主义理论 170—173; 175; 现代社会中的宗教 214; 心理学理论 173—177; 振兴运动 91—92; 社会起源 28—29, 170—172; 宗教与社会变迁 192—194; 与国家合法化 165; 也可见巫术, 礼仪, 仪式, 萨满教

Sacralization 神圣化 184—185, 190
 Sacred cows 圣牛 120
 Sacred-profane theory 神圣-凡俗理论 28—29, 170—172, 194
 Saenz, Candelario C. 萨恩兹 210
 Sahlin, Marshall M. 萨赫林斯 103
 Schneider, David M. D. M. 施奈德 63—64
 Science, scientific method 科学, 科学方法 7, 167, 179, 214, 230
 Sedentarism 定居 127—128
 Seeger, Anthony A. 西格 41
 Segmentary opposition 分节对抗 104, 148
 Self-awareness 自我意识 26
 Service, Elman E. 塞维思 208
 Sex and Temperament (Mead) (米德)《三个初民社会中的性别和气质》58

Restricted exchange 限制性交换 109, 110, 111
 Retirement communities 退休村社 83—84
 Rites, rituals 礼仪, 仪式 33, 148, 160, 168, 184—190
 Rites of passage 通过礼仪 5, 184
 Rites of Passage (Van Gennep) (万·热内)《通过礼仪》186
 Rockefeller, Nelson N. 洛克菲勒 156
 Roles 角色 46, 51—53, 84—85, 213—214; 也可见性别角色
 Roman Catholicism 罗马天主教 66, 167, 169, 170, 177, 193, 209, 217
 Romanticism 浪漫主义 11, 195
 Rosman, Abraham A. 罗斯曼 152
 Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭 17
 Rubel, Paula 鲁布尔 132

S

Sex drive 性冲动 20, 32, 63
 Sex roles 性别角色 48, 51, 53, 54—59, 150, 224
 Sexual identity 性身份 34—35, 37, 46—47, 50
 Sexuality 性欲 20, 31, 78, 152, 203; 弗洛伊德理论 32—35, 37, 175, 176; 男性与女性 32, 55; (性欲)与社会控制 55, 62—63
 Shamanism 萨满教 123, 152, 180—181
 Shame 羞愧 31, 145—146
 Sharinahua Indians 沙林内华印第安人 152
 Shoshoni Indians 肖肖尼印第安人 72, 95, 121—124, 136, 161—162, 199, 208
 Siberian tribes 西伯利亚部落 180—182
 Silent Spring (Carson) (卡尔逊)《寂

静的春天》 119—120
 Simmel Georg 齐美尔 24, 52, 111, 142, 146—148, 161
 Sioux Indians 印第安苏人 4, 191
 Siskind, Janet J. 西斯金德 152
 Skinner, B. F. B. F. 斯金纳 28
 Skinner, Elliott E. 斯金纳 112
 Slavery, slave trade 奴隶制, 贩奴 4, 11, 77, 155, 156
 Social anthropology 社会人类学 见文化人类学
 Social cohesion 社会聚结 148, 149—150, 175
 Social contract theory 社会契约论 16—17, 39
 Social control 社会控制 125, 142, 144—148, 175; (社会控制)与性欲 55, 62—63
 Socialism 社会主义 154
 Socialization 社会化 3, 24, 32—35, 36, 62, 142
 Social science 社会科学 7, 10, 11, 195
 Social Security system 社会保险制度 47, 83, 151
 Social systems 社会系统 39—45, 124
 Societies 社会 39—40, 171—173; 也可见复杂社会, 平等主义社会, 初民社会, 等级社会
 Sociobiology 社会生物学 21
 Sociology 社会学 10, 42, 226
 Solomon (King of Israel) (以色列国王)所罗门 70
 Sophocles 索福克勒斯 176
 Sorcery 妖术 146, 164; 也可见巫术, 萨满教
 Sororates 妻姐妹姦制 73
 Soul, belief in (信仰)灵魂 168, 174
 Southern Africa 南非 209, 217
 South American Indians 南美印第安人 5, 29—30, 36, 37, 89, 127, 217; 也可见下列部落和地区: 亚马逊地区,

亚马逊部落, 瓜希罗人, 希瓦罗人, 摩伊库罗人, 马维人, 爱德曾库人, 帕诺语部落, 沙林内华人, 塔比拉佩人, 图卡诺语部落, 欣古河, 扬诺马瑟人
 Southeast Asian societies 东南亚社会 110, 127
 Soviet Union 苏联 135, 164
 Spanish conquest 西班牙人的征服 136, 209
 Speck, Frank F. 斯佩克 140
 Spencer, Herbert H. 斯宾塞 208
 Spengler, Oswald O. 斯宾格勒 40
 Spiritist religions 招魂术宗教 168, 180
 Sports 体育 148
 States 国家 17, 134, 161, 163—165, 172, 208, (国家内)产生 125, 132—133, 196, 207; (国家)与领土 22, 163
 Statistical comparison methods 统计学比较方法 8, 226
 Status 地位, 获致的与归属的 46—51, 家庭中的 75—76; (地位)与亲属称谓 113—114; 也可见种姓, 阶级, 通过礼仪
 Status relations 地位关系 148—149, 213
 Steward, Julian H. J. H. 斯图尔德 8—9, 93, 121, 125, 140; 论文化生态学 12—131, 206, 207—208
 Structuralism 结构主义 28—32, 44—45; 也可见列维-斯特劳斯
 Study of Man (Linton) (林顿)《人的研究》 45—46
 Subincision 割阴 5, 188
 Substantive economics 实体经济学 130
 Sudan 苏丹 187; 亲属制 114, 116
 Suicide 自杀 146
 Superego 超我 175
 Supernatural powers 超自然力量 146, 167, 169—170, 179, 194

Survival needs 生存需求 27, 44,
144—145
Symbols 象征, 符号 25, 26, 29, 37,
40—41, 172, 193

Taboos 禁忌 87, 169; 也见乱伦禁
忌

Tapirapé Indians 塔皮拉佩印第安人
182, 220

Taxation 税收 134

Technology 技术 4, 156, 196; (技
术)与文化生态学 121—122 21—
125; 与文化进化 206—207; 园
艺社会中的(技术) 128; 革新的传
播 200—204, 205; (技术)与性别
角色 58

Tepoztlán(Mex) (墨西哥)泰普兹特
朗 212, 227—228

Territoriality 领土 21—22, 92, 93,
163

Theories, and data collection 理论
和搜集资料 228

Tibetan polyandry 西藏式一妻多大
制 72

Tinbergen, N. N. 廷伯根 21

Titiev, Mischa M. 梯梯耶夫 93

Tobacco 烟草 182, 201, 209

Toilet training 便溺训练 35, 36

Tönnies, Ferdinand F. 滕尼斯 149,
213

Tools, tool-making 工具 工具制作
2, 3, 200

Torrey I. (Ire) (爱尔兰)托里岛 97

Unconscious mind 无意识心灵 27,
57, 174, 175

Unilineal societies 单系社会 92

Unilinear evolutionism 单线进化论
196—199

United States 美国 178 抚育孩子
36; 阶级 78, 81—83, 155—159;

Syncretism 调和 204, 209

Systems of Consanguinity (Morgan)
(摩尔根)《人类家庭的血亲与姻亲制
度》113

T

Totem and Taboo (Freud) (弗洛伊
德)《图腾与禁忌》66—67

Totemism 图腾制度 87, 106—107,
118, 171—172, 175, 190

Trade 贸易 71, 135—138, 219; (贸
易)与文化潜移 209—210; 与文
化传播 200; 畜牧者-农夫(贸易)
129—130 无声贸易 135—136;
社会功能 136—137; 也可见市场
交换

Traditional societies 传统社会 150

Trance states 着迷状态 181, 182,
202, 204

Transvestitism 易装癖 47, 64, 180

Trobriand Is 特罗布里恩德岛 34—
35, 97, 106, 137—138, 173

True Cross 圣十字架 170

Trumai Indians 特鲁迈印第安人 97
—98 136, 218, 219

Tuareg 图阿列格人 58, 62, 210, 217,
218; 220; 离婚 86; 婚姻 62,
112; 母系血统 129; 社会阶级,
奴隶制 155

Tukanoan-speaking tribes 图卡诺
语部落 41

Turner, Victor 特纳 185—186

Tylor, Sir Edward 泰勒(爵士) 8,
67, 168—169

U

劳动分工 55—56; 经济 134,
135, 138; 少数民族群体 80; 家
庭 58—59, 76, 77, 79, 80—87, 98,
157—159; 赠礼 131; 乱伦 65
—66, 67; 亲属 79, 80—85, 89—
93, 118; 婚姻 61, 62, 73—74, 75,
95, 158—159; 总统职位 48—49;

发育成人仪式 188; 宗教 166,
173, 185, 193; 地位 48—49
Upper classes, in the U. S.
美国的上层阶级 81, 155—159

Values 价值 6, 150—151, 221—225,
227—228

Van Gennep, A. 万·热内 186

Vahlen, Thorsten T. 维布伦 138

Vietnam war 越南战争 148

Wage Labor 付薪劳动 209, 212

Wagley, Charles C. 瓦格莱 182

Wallace, Alfred A. 华莱士 200.

Wampum 贝壳数珠 140

Warfare 战争 22, 148, 162—163

Warner, W. Lloyd W. L. 沃纳
158

Wealth 财富 153—154, 158, 160

Weaning 断奶 23, 26, 37

Weber, Max M. 韦伯 41, 150,
186, 191, 192—193, 213, 227, 合法化
理论 150—151, 164—165; 论合理
性社会 41, 140, 186, 213

Welfare economies 福利经济 76,
135, 156

West Africa 西非 166, 179, 189,
204, 210, 220; 抚育孩子 36; 黄
金贸易 136; 市场 71; 婚姻
44, 70—71; 一夫多妻 71—72,
也见达荷美人, 多贡人

Westermarck, Edward E. 韦斯特
马克 66

West Indies 西印度群岛 76, 77, 180

White, Leslie L. 怀特 25, 67—68,
206—208

Wiide, Oscar O. 王尔德 146

Wilson, E. O. E. O. 威尔逊 21

Wissler, Clark C. 威斯勒尔 121,
204

Urban anthropology 城市人类学
11, 212—213, 217

Usufruct 用益权 141

Virgin Mary, cult of 崇拜童贞女玛
利亚 177

Vision quest 幻觉追求 181

Voodoo 巫术信仰 178

Witchcraft 魔法 146; 也可见巫
术, 萨满教

Wittfogel, Karl K. 威特福格 9,
123

Women 妇女, (妇女) 与抚育孩子 23,
58; 阶级和种姓间的婚姻 158—
159, 160; 流言 146—147; 园艺
社会中的(妇女) 78—96, 128; (妇
女) 与亲属、(对妇女) 的控制 81, 92—
93; 作为劳动力 58—59, 84, 85;
犁耕农业社会中的(妇女) 128; 玷
污仪式 160; 一夫多妻制社会中的
(妇女) 71—72; 公共职务 49,
58; 性身份 34; 性准备 32, 55,
63, 187; 招魂术宗教中的(妇女)
180; 也可见聘金, 母核制, 母亲世
系, 母婴联结, 母亲身份, 一妻多夫制,
性别角色, 妻姐妹婚制

Women of the Forest (Murphy
and Murphy (墨菲夫妇)《林中女
人》 57

Women's movement 妇女运动 47

Work 工作, 见劳动分工, 劳动, 职业

Work ethic 工作规范 156, 192

Working Class (U. S.) (美国的)
工人阶级 80—81, 156, 157

Wounded Knee massacre 翁第德尼
大屠杀 191, 192

Wovoka, Jack J. 伍沃卡 191



[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 文化与社会人类学引论

作者 =

页数 = 3 1 0

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页	
书名页	
版权页	
前言页	
目录页	
第二版序	
第一版序	
第一章	导言
第二章	人类境况
	本性与教养
	文化
	人类本性与社会化
	心理人类学
第三章	文化与社会系统
	系统与功能
	地位与角色
	性别角色
第四章	婚姻与家庭
	乱伦禁忌
	婚姻的形式
	家庭
	母核家庭
	核心家庭与亲属关系
	美国的家庭
第五章	亲属网络
	美国的亲属
	婚后居住
	扩展的家庭
	直系与世系
	氏族
	其它血统群
	婚姻交换
	亲属称谓
第六章	生态学与经济
	文化生态学
	经济类型
	经济人类学
第七章	秩序与权威
	威望与权力
	社会控制
	复杂社会
	平等主义社会
	等级社会
	社会阶级
	美国的阶级
	种姓

	领导
	国家
第八章	宗教
	泛灵论与精灵
	泛生论与力量
	神圣的与凡俗的
	心理学理论
	巫术
	萨满教
	仪式
	振兴运动
	宗教与社会变化
	事后的思索
第九章	不断展现的世界
	单线进化论
	文化史
	文化区
	新进化论
	文化潜移
	人类学与现代生活
第十章	田野工作
	田野工作的准备
	开始田野工作
	语言学习
	参与性观察
	采访
	在复杂社会中的研究
	解释
结语	
词汇表	
建议阅读文献	
索引	
附录页	